

Jacob Kremer
Luis Alonso Schökel
Armido Rizzi
Wilhelm Egger

Per una lettura molteplice della Bibbia

Pubblicazioni
dell'Istituto di Scienze Religiose
in Trento - 1

EDB

Jacob Kremer, Luis Alonso Schökel
Armido Rizzi, Wilhelm Egger
Per una lettura molteplice della Bibbia

Jacob Kremer
Armido Rizzi

Luis Alonso Schökel
Wilhelm Egger

Per una lettura molteplice della Bibbia

Atti del Convegno
tenuto a Trento il 23-24 maggio 1979
a cura di W. Egger

Pubblicazioni
dell'Istituto di Scienze Religiose
in Trento - 1



Istituto di Scienze Religiose in Trento

Sede: Villa Tambosi
38050 Villazzano-Trento
tel. 0461-920002

Comitato Scientifico dell'Istituto

Iginio Rogger (Presidente), Wilhelm Egger, Ezio Franceschini, Walter Kern, Josef Krejčí, Claudio Leonardi, Germano Pellegrini, Luigi Sartori, Sitia Sassudelli, Lorenzo Zani, Giovanni Menestrina (Segretario)

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

Direttore: Iginio Rogger
Segretario di redazione: Giovanni Menestrina

PRESENTAZIONE

L'Istituto di Scienze Religiose di Trento è una creazione dell'Istituto Trentino di Cultura, l'organo che ad espressione della volontà promozionale della Provincia Autonoma ha già costituito nel proprio ambito su formula analoga l'Istituto Storico Italo-Germanico e l'Istituto per la Ricerca Scientifica e Tecnologica.

L'Istituto è nato nel 1977, senza particolari legami confessionali, con lo scopo di promuovere, incrementare e coordinare gli studi per le scienze religiose in tutta la loro ampiezza. In rapporto all'area culturale specifica in cui opera è particolarmente interessato a quanto si connette con la tradizione storico-religiosa del Trentino e a quanto si ricollega col mondo spirituale germanico, al Trentino direttamente conterminare.

Pur muovendosi in piena autonomia scientifica, l'Istituto è destinato a operare nel contesto delle strutture universitarie e accademiche, specialmente locali, per fare in modo che il settore delle scienze religiose non sia costituzionalmente assente dal panorama della ricerca scientifica, come troppo spesso è avvenuto. La formulazione dei suoi intenti programmatici consente che esso sia in grado di proporzionarsi anche in avvenire ai nuovi sviluppi e a quelle esigenze che potrebbero conseguire a una nuova ristrutturazione dei quadri accademici.

L'Istituto in questi anni sta dandosi una solida attrezzatura per la ricerca scientifica e ha già raccolto nella sua sede provvisoria di Villa Tambosi a Villazzano una biblioteca specializzata di oltre 15.000 volumi e di 180 periodici in abbonamento. Negli anni prossimi conta di potersi dotare di una nuova sede, più efficiente e più accessibile, nello stesso centro urbano di Trento.

Con la pubblicazione del presente volume si realizza finalmente un intento contenuto nei voti fin dall'inizio: l'Istituto dà il via a una collana di pubblicazioni che sarà destinata a documentare, con esemplificazioni diverse, momenti particolari del suo interesse di ricerca. Nel contempo per la scelta dell'oggetto dei singoli volumi avrà la preferenza ciò che si presume possa tornare di maggiore utilità a una cerchia più larga di cultori delle scienze religiose, contribuendo ad estendere e ad attivare contatti che i soli incontri orali non bastano a fissare.

Nel licenziare il volume è doveroso esprimere un particolare riconoscimento a quanti hanno contribuito alla buona riuscita di questo atto iniziale, come pure alle Edizioni Dehoniane che hanno accettato di avviare la serie.

L'Istituto si augura una accoglienza positiva di questo primo volume, che incoraggi una più rapida successione dei seguenti.

IGINIO ROgger

Trento, 6 gennaio 1981.

SIGLE

AB	Anchor (The) Bible
AnalBibl	Analecta biblica
BASOR	Bulletin of the American schools of oriental research
BEvTh	Beiträge zur Evangelischen Theologie
BGBH	Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik
BFChTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
Bibl	Biblica
CBQ	Catholic biblical quarterly
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina
ConjNt	Conjectanea neotestamentica
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément
EstEccI	Estudios eclesiásticos
ETHL	Ephemerides theologicae Lovanienses
ETHst	Erfurter theologische Studien
ExpT	Expository times
FischerTB	Fischer-Taschenbücher
FranzStud	Franziskanische Studien
FV	Foi et vie
GCS	Griechischen (Die) christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HTHR	Harvard theological review
JBL	Journal of biblical literature
JLW	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft
JQR	Jewish quarterly review
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
Laur	Laurentianum
LingBibl	Linguistica biblica
LXX	Septuaginta
MySal	Mysterium Salutis
NRThéol	Nouvelle revue théologique
NT	Novum Testamentum
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen
NTS	New Testament Studies
ÖBS	Österreichische Biblische Studien
OCP	Orientalia Christiana Periodica
PG	Patrologiae cursus completus. Accurante J.-P. Migne. Series Graeca

PL	Patrologiae cursus completus. Accurante J.-P. Migne. Series Latina
RACH	Reallexicon für Antike und Christentum
RB	Revue Biblique
RecAug	Recherches augustiniennes
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHR	Revue de l'histoire des religions
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SM	Sacramentum mundi
TB	Theologische Bücherei
ThExheute	Theologische Existenz heute
ThPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift
ThRev	Theologische Revue
TrThZ	Trierer theologische Zeitschrift
TTh	Tijdschrift voor theologie
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
UTB	Uni-Taschenbücher
VT	Vetus Testamentum
VTSuppl	Vetus Testamentum. Supplements
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WzM	Wege zum Menschen
ZKT	Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

INTRODUZIONE

W. EGGER

Di fronte all'emergere di nuovi metodi di lettura della Bibbia, che hanno lo scopo di affiancare o di superare il tradizionale metodo storico-critico, l'Istituto di Scienze Religiose in Trento ha indetto nei giorni 23 e 24 maggio 1979 un seminario sul tema della *Lettura molteplice della Bibbia*, al quale sono intervenuti una quarantina tra professori di Sacra Scrittura dell'Italia settentrionale e cultori della materia.

Al momento di presentare il frutto del lavoro comune, vorrei dare un rapido sguardo all'insieme della problematica affrontata e, contemporaneamente, offrire al lettore — senza tuttavia presentare una bibliografia dettagliata — quegli accenni bibliografici, che gli sono indispensabili ai fini di un suo eventuale approfondimento.

La riflessione sui diversi metodi di lettura della Bibbia parte dal *fatto* che, da qualche anno, la Bibbia viene affrontata con *una nuova sensibilità*. Certo, il metodo storico-critico si è non solo imposto in gran parte degli scritti scientifici sulla Bibbia (sopravvivono tuttavia dei metodi di lettura precritici, come la lettura fondamentalista), ma anche in buona parte dell'alta volgarizzazione; accanto a questo metodo ce ne sono però di nuovi, che, allo stato attuale, sono talora solo dei tentativi (secondo alcuni dei tentativi goffi), i quali meritano — come minimo — di essere sottoposti ad una riflessione approfondita.

È sorta, dunque, una *pluralità di letture*,¹ tra le quali vorrei qui nominare la lettura strutturale,² sociologica,³ marxista/materialista,⁴ simbolica,⁵ psicologica,⁶ popolare,⁷ ecc.⁸

A volte, queste letture contengono degli elementi di forte critica nei confronti del metodo storico-critico, del quale viene spesso chiesto il superamento radicale.⁹

I *motivi*, che hanno spinto alla formulazione di tali nuovi metodi di lettura della Bibbia, sono i più vari. È comunque possibile notare in essi una volontà:

— di avvicinarsi in modo sempre più adeguato al testo in quanto tale, anche attraverso l'utilizzazione dei risultati degli

¹ Una presentazione di diversi modi di lettura è offerta dai seguenti volumi: F. BOVON - G. ROUILLER, *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel 1975; *Dossier: Approches bibliques actuelles. Quatre «ateliers» de lecture*, «Equipes Enseignantes» fasc. 2, 1977; R. BARTHES (ed.), *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971; A. MARCHADOUR, *Un évangile à découvrir. La lecture de la Bible hier et aujourd'hui*, Paris 1978; *Lettura della Bibbia*, «Servitium» 9(1977), fasc. 19-20; «Una Sancta» 32(1977), fasc. 1; G. VOSS-H. HARSCH (edd.), *Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung*, Stuttgart 1972. Uno sguardo d'insieme si trova pure in P. GRELOT, *L'exégèse biblique au carrefour*, in NRThéol 108(1976), pp. 416-434 e 481-511.

² Cf. la *Bibliografia ragionata* annessa alla relazione di W. Egger.

³ J.G. GAGER, *Kingdom and Community. The social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs NY 1975; J.A. WILDE, *A Social Description of the Community Reflected in the Gospel of Mark*, diss. Drew University, Madison 1974 (microfilm); G. THEISSEN, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, ThExheute 194, München 1977.

⁴ Per la lettura marxista cf. W. KERN, *Jesus — marxistisch und tiefenpsychologisch*, *Theol. Berichte: Zugänge zu Jesus*, Einsiedeln 1979; per la lettura materialista cf. la bibliografia annessa alla conferenza di A. Rizzi.

⁵ Cf. la relazione di L. Alonso Schökel.

⁶ Una presentazione si trova in A. VERGOTE, *Psychanalyse et interprétation biblique*, in DBS, vol. IX, pp. 254-260 e M. SALES, *Possibilités et limites d'une lecture psychanalytique de la Bible*, in NRThéol 111(1979), pp. 699-723. Per l'ulteriore bibliografia, cf. le recensioni delle opere di diversi autori fatte da H. KLAUCK *Exegese und Psychoanalyse*, in FranzStud 55(1973), pp. 375-382; J. GOLDBRUNNER, *Tiefenpsychologie und Theologie*, in ThRev 73(1977), pp. 1-10; W. KERN, cit. *supra*, nota 4.

⁷ Cf. *Lettura popolare della Bibbia. Convegno interecclesiale Verona 20-23 febbraio 1979 e Martina Franca (TA) 25-28 febbraio 1979*, Bologna 1979.

⁸ Il fasc. di «Servitium» cit. *supra*, alla nota 1, presenta tra l'altro anche una lettura esistenziale, politica e dossologica.

⁹ Una forte critica al metodo storico-critico è mossa da W. WINK, *The Bible in Human Transformation. Toward a New Paradigm for Biblical Study*, Philadelphia USA 1973 (tr. ted. *Bibelauslegung als Interaktion. Über die Grenze historisch-kritischer Methode*, Stuttgart 1976). Cf. pure F.J. SCHIERSE, *Ziele und Wege christlicher Schriftauslegung*, in «Geist und Leben» 51(1978), pp. 194-208 e la risposta di N. LOHFINK, *Der Zugang des Christen zur Heiligen Schrift*, ivi 51(1978), pp. 55-68.

studi compiuti in campi diversi da quello biblico; in questo caso l'esegesi viene concepita come la somma delle procedure, che la cultura odierna mette a disposizione di chi vuole meglio comprendere il senso della Sacra Scrittura;¹⁰

— di semplificare la lettura, eliminando per quanto possibile la necessità di una competenza tecnica preliminare, in considerazione del fatto che la Bibbia non è un libro per soli specialisti, ma dovrebbe diventare un libro alla portata di ogni cristiano;

— di «riappropriarsi della Bibbia», la quale diventa così uno strumento di lotta, attraverso il quale essa viene restituita ai poveri;

— di cogliere il senso spirituale della Bibbia attraverso una lettura ecclesiale;

— di trovare le indicazioni per una prassi evangelica;

— di mostrare come i testi biblici presentino tracce di fattori sociologici, psicologici, ecc. e — rispettivamente — di trovare nella Bibbia un certo mondo sociale, psichico, ecc.

Questo elenco di motivazioni, che hanno spinto alla ricerca dei nuovi metodi di lettura della Bibbia, indica anche che la *provenienza* di questi tentativi può essere, almeno in parte, rintracciata:

— nello scopo di promuovere la ricerca scientifica sulla Bibbia anche con l'aiuto di quanto scoperto nelle materie affini (il che è sempre un compito della vera scienza);

— nell'approfondita consapevolezza dei problemi ermeneutici, di cui le discussioni di questo convegno danno testimonianza;

— in una forte spinta da parte della pastorale, e soprattutto della pastorale dei gruppi;

— nelle critiche di fondo mosse dalla «scuola del sospetto» contro la lettura dei testi in genere;

— nelle nuove scienze dell'uomo, in cerca di campi di applicazione e di conferma delle loro scoperte (a partire dall'analisi di Freud sulla figura di Mosé).

Il titolo del convegno, di cui qui si presentano gli atti, esprime — oltre che un fatto — anche un *programma*, seppure ancora in stato di abbozzo; e le relazioni vogliono

¹⁰ Per questa definizione, cf. P. GRELOT, cit. *supra*, nota 1, p. 507.

essere un contributo alla *conoscenza* di alcuni almeno dei nuovi metodi di lettura della Bibbia sopra indicati. Taluni di questi metodi si distinguono per l'adozione di una terminologia scelta e difficile da comprendere, per cui il presentarli significa anche un certo lavoro di traduzione dei termini, al fine di avvicinare almeno le loro terminologie a quella impiegata correntemente dal metodo storico-critico. Differenziando e mostrando gli aspetti propri di ogni metodo, si potrebbe giungere ad un'*integrazione di metodi*, che è realizzabile solo a patto di considerare le possibilità offerte da ogni metodo e, contemporaneamente, di tener presenti i limiti e le illusioni inerenti a ciascuno di essi.¹¹

Le singole relazioni sono inoltre — implicitamente o esplicitamente — un *esempio* di come le diverse letture funzionano e di come vanno fatte.

Il convegno ha offerto anche la possibilità di una discussione e *riflessione* comune, che qui viene riportata in forma abbreviata e con aggiustamenti stilistici imposti dalla trascrizione dal magnetofono. E a chi tra i partecipanti riprenderà in mano le discussioni seguite alle singole relazioni, apparirà che uno degli scopi del convegno — quello di riflettere sulla risonanza ecclesiale di queste nuove letture — è stato raggiunto, in quanto la discussione mette bene in luce il contesto ecclesiale, che è necessario per cogliere l'incremento di senso a partire dai testi. Altro notevole risultato acquisito attraverso la discussione è l'aver potuto stabilire che il denominatore comune, lo sfondo comune di tutte queste ricerche è la *questione ermeneutica*, la ricerca di sempre del «come» arrivare al senso dei testi biblici.

¹¹ Cf. R. BARTHES (ed.), *Exégèse et herméneutique*, cit. *supra*, nota 1, e soprattutto i contributi di P. Ricoeur ivi contenuti.

I

GLI ULTIMI SVILUPPI DI METODOLOGIA NEOTESTAMENTARIA PRESENTATI SU 2Cor 3,6b

JACOB KREMER

Dopo il concilio Vaticano II l'adozione del metodo storico-critico ha trovato una vasta e favorevole eco presso i cultori cattolici del Nuovo Testamento; in questi ultimi anni però — sotto l'influsso della più recente filosofia del linguaggio e della linguistica — sembra profilarsi un ulteriore sviluppo dei metodi d'interpretazione della Bibbia. Questa mia relazione¹ intende offrire alcune informazioni e linee orientative in merito. Le ritengo più che opportune proprio perché molti esegeti sono piuttosto scettici di fronte agli ultimi sviluppi della metodologia biblica² e — non per ultimo — perché i rappresentanti di tali nuove metodologie si servono di un gergo tecnico, che a molti suona ostico.

A tale scopo, vorrei all'inizio tracciare una sia pur rapida panoramica dei metodi tradizionali (1), per poi passare agli ultimi sviluppi metodologici, di cui verranno presentati riassuntivamente gli aspetti più salienti (2), e presentare

¹ Redazione rivista della conferenza *Gli ultimi sviluppi di metodologia neotestamentaria presentati su 2Cor 3,6b*, tenuta nel corso del seminario «Per una lettura molteplice della Bibbia», svolto a Trento il 23/24 maggio 1979 presso l'Istituto di Scienze Religiose. In modo diverso la conferenza fu tenuta il 26 aprile 1979 su invito del circolo «Eranos» di Vienna.

² Ad esempio, cf. H. ZIMMERMANN, *Metodologia del Nuovo Testamento*, Roma 1971. L'ultima ed. tedesca (Stuttgart 1978⁶) tratta questo argomento in modo brevissimo (p. 20) e senza tirare le conclusioni metodologiche.

infine, come esempio di un'esegesi che tenga conto di questi sviluppi metodologici, un'esegesi del testo di 2Cor 3,6b (3). Questo emistichio ha infatti rappresentato per lunghi secoli una — per così dire — chiave ermeneutica, che nel periodo dominato dall'esegesi storico-critica è stata totalmente rifiutata, ma che — a mio avviso — dal punto di vista della più recente filosofia del linguaggio e della linguistica, merita nuovamente di essere oggetto della dovuta considerazione.

1. Panoramica dei metodi tradizionali

1.0. P. Ricoeur ha fatto notare che ogni metodo di lettura è legato ad un determinato gruppo di persone: la lettura infatti presuppone una lingua ed un modo di esprimersi — e quindi di scrivere — che siano comuni allo scrittore ed al lettore.³ Non ci si deve stupire quindi che la lettura della Bibbia sia condizionata dai processi evolutivi del gruppo, in cui essa viene letta.

All'interno dell'interpretazione biblica tradizionale si possono distinguere soprattutto due metodologie: il metodo precritico, allegorico (1.1.) e il metodo storico-critico (1.2.).

1.1. Il metodo precritico, allegorico

Come risulta dal Nuovo Testamento, gli autori biblici hanno letto gli scritti dell'Antico Testamento in modo tale da interpretare di volta in volta i messaggi dei singoli scritti come parola di Dio indirizzata a se stessi e alla loro generazione. San Paolo, per esempio, in Rm 15,4 si esprime in questi termini: «Tutto ciò che è stato scritto prima di noi, è stato scritto per nostra istruzione». Paolo e gli altri autori neotestamentari si servivano dei metodi esegetici usuali all'epoca del giudaismo e dell'ellenismo; quegli stessi metodi che ritroviamo nei *pesharim* di Qumrân, nelle regole di esegesi rabbinica e negli scritti di Filone d'Alessandria.⁴

³ P. RICOEUR, *Hermeneutik und Strukturalismus*, München 1963 p. 11.

⁴ Cf. ad esempio: H. DÖRRIE, *Zur Methodologie antiker Exegese*, in ZNW 65(1974), pp. 121-138; I. CHRISTIANSEN, *Die Technik der allegorischen Auslegungs-*

Questi metodi, che gli autori neotestamentari mutuano da altri, hanno assunto nel Nuovo Testamento un'impronta propria, in quanto i messaggi dell'Antico Testamento sono stati interpretati non soltanto in senso allegorico, ma anche in senso tipologico. Cioè, leggendo gli scritti di Israele nell'ottica di una retrospettiva pasquale, quanto vi era narrato è stato interpretato come tipo di quanto era accaduto nella storia di Cristo e si stava verificando in quella della chiesa primitiva.⁵ Questa visione tipologica aiutò i primi cristiani a considerare come propri gli scritti sacri del Giudaismo. Il senso allegorico e tipologico del messaggio biblico venne così considerato come il senso «spirituale» e più profondo della Bibbia, tanto che Origene — riferendosi a 2Cor 3,6b, lo contrappone costantemente alla semplice «lettera».⁶

Sotto l'influsso di Origene e di Agostino — il quale dava anche un'altra interpretazione di 2Cor 3,6b — questo metodo di esegesi biblica ebbe successivamente un enorme sviluppo. Ed il criterio per l'esegesi era quello che verrà poi espresso in un popolare distico del tardo medioevo:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,

*Moralis quid agas, quo tendas anagogia,*⁷

per cui il messaggio riguardante il fatto storico (*littera*) costituisce il fondamento, ma l'attenzione non è rivolta tanto al fatto come tale, quanto piuttosto al significato più profondo, al *sensus spiritualis* o *mysticus*.

wissenschaft bei Philon von Alexandrien, BGBH 7, Tübingen 1979; O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, WUNT 6, Tübingen 1960; P. VIELHAUER, *Paulus und das Alte Testament*, in *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation*, Festschrift E. BIZER, Neukirchen 1969, pp. 33-62; P. STUHLMACHER, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1979, p. 250.

⁵ Cf. L. GOPPELT, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Darmstadt 1973; J. BARR, *Old and New Interpretation*, London 1966, pp. 103-148.

⁶ Cf. H. DE LUBAC, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968; G. EBELING, art. *Geist und Buchstabe*, in RGG, vol. II, pp. 1290-1296.

⁷ Cf. H. DE LUBAC, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952, pp. 13-28; L. ALONSO SCHÖKEL, *The Inspired Word*, New York 1966 (tr. it. *La parola ispirata. La Bibbia alla luce delle scienze del linguaggio*, Brescia 1967); O.H. PESCH, *Exkurs 4. Exegese des Alten Testament bei Thomas*, in THOMAS VON AQUIN, *Das Gesetz*, «Die deutsche Thomas-Ausgabe» 13, Heidelberg 1977, pp. 682-692; P. STUHLMACHER *Vom Verstehen*, cit., pp. 83-84.

Quest'ultimo veniva espresso in tre maniere: 1. come *allegoria*, cioè come riferimento ai *mysteria fidei* riconoscibili tramite la visione generale della Bibbia e specialmente del Nuovo Testamento; 2. come *moralis*, ossia come direttiva per il comportamento della generazione vivente; 3. come *anagogia*, cioè come parole di speranza in vista dello scopo della vita.

Quando nella scolastica la «*scientia*» fu oggetto di maggiore attenzione,⁸ il senso letterale assunse un significato più rilevante (cf. S. Tommaso d'Aquino, *S. Th.* I,1,10), mentre l'interpretazione spirituale venne riservata — almeno in parte — piuttosto all'edificazione personale, e con frutti alquanto bizzarri. Non a torto i riformatori vi si opposero. Essi, nonostante il loro atteggiamento critico, non misero assolutamente in discussione i principi dell'esegesi tradizionale, anche se posero le basi per una sua messa in discussione radicale. A causa dell'assioma «*sola scriptura*», della scelta fatta all'interno del canone in favore degli scritti del canone ebraico e delle distinzioni tra scrittura/parola di Dio e legge/evangelo, essi danno l'avvio alle problematiche di fondo del metodo storico-critico.⁹

1.2. Il metodo storico-critico

Gli impressionanti successi conseguiti dalle scienze naturali indussero ad estendere i metodi di queste scienze anche al campo della storia. I principi di critica, analogia e correlazione — che sono tipici della matematica e della fisica — vennero ben presto applicati anche allo studio della Bibbia.¹⁰ Ma questo genere storico-critico di indagine biblica

⁸ Tra le molte pubblicazioni vorrei citare solo J.F. BONNEFOY, *La théologie comme science et l'explication de la foi selon Saint Thomas d'Aquin*, in *ETHL* 14(1937), pp. 421-446 e 600-631; U. KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974; cf. G. GRESHAKE, *Theologie — eine Wissenschaft? Vortrag im Rahmen einer Ringvorlesung über Thomas von Aquin*, in «*Entschluss*», 1975, pp. 234-237, 298-307 e 343-345 (bibliografia).

⁹ G. EBELING, art. cit. *supra*, nota 6; G. EBELING, art. *Hermeneutik*, in *RGG*, vol. III, pp. 242-262 e spec. pp. 251-252; P. STUHLMACHER, *Vom Verstehen*, cit., pp. 90-114.

¹⁰ E. TROELTSCH, *Über historische und dogmatische Methoden in der Theologie*, in *Theologie als Wissenschaft*, nuova ed. a c. G. Sauter, TB 43, München 1979, pp. 105-137 e spec. 107ss. P. STUHLMACHER, *Vom Verstehen*, cit., p. 22ss, deduce dall'esposizione di Troeltsch un quarto principio di lettura, «la personalità religiosa», che però non viene esplicitamente nominato da Troeltsch.

presentò ai teologi una lunga serie di problemi nuovi: per esempio, l'autenticità e la paternità dei testi biblici; la conciliabilità delle loro affermazioni sulla natura e sulla storia (la creazione, la storia d'Israele) con i risultati conseguiti dalle nuove scienze; l'affinità di enunciati-base (leggi, risurrezione, «figlio di Dio») con gli enunciati di altre religioni; l'insostenibilità di molte interpretazioni tipologiche dell'Antico Testamento (Gn 3,15 oppure il segno di Giona). Nell'indagine storico-critica dei testi biblici si presentava soprattutto una domanda: fino a che punto i testi biblici, una volta sottoposti alle leggi della storia, possono valere come parola di Dio rivolta agli uomini dell'epoca successiva?

È senz'altro comprensibile che negli ambienti ecclesiastici vi sia stata una lunga resistenza contro l'adozione dei vari metodi storico-critici. Si cercò di risolvere i nuovi problemi, interpretando i testi biblici come narrazioni storicamente esatte e ricorrendo ad un processo di armonizzazione e di psicologizzazione per risolvere eventuali contraddizioni, ma con il passar del tempo il metodo storico-critico si affermò anche — e non ultimo — perché esso si presenta adatto ad introdurre il cristiano dei nostri giorni ad una comprensione dei testi biblici adeguata al suo orizzonte conoscitivo.

Meno soddisfacente però risultò la risposta alla seguente domanda: adottando il metodo dell'indagine storico-critica, in che modo si possono proporre come parola di Dio rivolta al lettore odierno dei testi sorti in passato e sottoposti alle leggi della storia? L'esegeta che utilizza il metodo storico-critico deve *ex professo* prescindere dalla tradizionale dottrina dell'ispirazione e non è più in grado di sviluppare le spiegazioni allegoriche e tipologiche dei padri della chiesa.

A mio avviso, questo problema ermeneutico¹¹ diventa ancor più grave, se si tiene conto che la visione storico-critica

¹¹ Si tratta soltanto di un aspetto — a mio parere molto importante — della teologia protestante fin da Schleiermacher e Dilthey, il cosiddetto «problema ermeneutico». Cf. spec. G. EBELING, art. *Hermeneutik*, cit., pp. 242-262; K. LEHMANN, art. *Hermeneutik*, in SM, vol. II, pp. 676-684; G. HASENHÜTTL, *Exkurs: Die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung nach Rudolf Bultmann*, in MySal, vol. I, pp. 428-440; J. ERNST, *Das hermeneutische Problem im Wandel der Auslegungsgeschichte*, in J. ERNST (ed.), *Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament*, München 1972, pp. 12-53; F. ZEILINGER, *Die neue Hermeneutik*, in ThPQ 118(1979), pp. 130-140 (bibliografia).

scopre una molteplicità di strati antichissimi, prende in considerazione eterogeneità e divergenze di reinterpretazioni posteriori (per esempio, nelle lettere pastorali) e, di conseguenza, rende difficile il percepire l'intera Bibbia come parola di Dio rivolta a noi.

Inoltre, dato che molti esegeti che seguono gli stessi metodi giungono spesso a dei risultati totalmente divergenti (per esempio, riguardo alla tradizione e alla redazione di Mc 13) e alcuni interpreti lavorano con un marcato gusto per le ipotesi (dall'ipotesi di una fonte Q e dalle divergenze in questo supposto strato di fonti deducono immediatamente, ad esempio, l'esistenza di diverse comunità Q), si vanno moltiplicando in questi ultimi tempi — e non per ultimo con riferimento alla linguistica più recente — i dubbi sull'idoneità del metodo storico-critico per l'esegesi.¹² Qua e là, soprattutto negli Stati Uniti, si sta già parlando di «bancarotta dell'esegesi storico-critica» e si va accentuando l'esigenza di una «esegesi postcritica».¹³

2. Gli ultimi sviluppi metodologici: alcuni aspetti

Attualmente nelle altre scienze non si può più tornare indietro e quindi non tener conto dei risultati conseguiti da Copernico, Galileo, Darwin e Freud; altrettanto vale per l'attuale scienza biblica. Non è possibile fare a meno dei risultati conseguiti dall'esegesi storico-critica,¹⁴ ma i metodi elaborati nel Settecento e Ottocento vanno oggi integrati con la conoscenza dei risultati della più recente filosofia del linguaggio, della letteratura e della linguistica. Queste ulti-

¹² Per esempio, J. BARR, *The Semantics of Biblical Language*, London 1961 (tr. it., *Semantica del linguaggio biblico*, Bologna 1968); E. GÜTTGEMANNS, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, BEvTh 54, München 1971²; P. STUHLMACHER, *Vom Verstehen*, cit. (bibliografia).

¹³ Cf. già R. SMEND, *Nachkritische Schriftauslegung*, in *Parrhesia*, Festschrift K. BARTH, Zürich 1966, pp. 215-237. Più recente G. MAIER, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Wuppertal 1975³; W. WINK, *Bibelauslegung als Interaktion*, Stuttgart 1976.

¹⁴ Ciò non esclude — entro certi limiti — la possibilità di un accesso «ascientifico» alla Bibbia. Cf. J. KREMER, *Die Bibel einfach lesen. Bibelwissenschaftliche Erwägungen zum nichtwissenschaftlichen Umgang mit der heiligen Schrift*, in Festschrift F. KÖNIG, Wien 1980.

me, in collegamento con i risultati conseguiti dalle scienze umane (psicologia, sociologia, teoria della comunicazione), offrono la possibilità di: 1. riproporre alcuni principi esegetici tradizionali e ben noti, presentandoli con una terminologia nuova e più precisa; 2. evitare gli aspetti unilaterali dell'esegesi storico-critica e 3. appianare la via ad una soluzione del problema ermeneutico.

Benché le conoscenze più recenti non siano ancora sufficientemente assimilate nell'esegesi e a loro volta non di rado vengano assolutizzate in maniera sconveniente, cionondimeno — a mio avviso — un esegeta non può esimersi dal prendere atto degli sviluppi metodologici che verranno in seguito presentati. Tra i molti aspetti che ci sarebbero da considerare, mi limito a considerare solo i seguenti:

2.1. I vocaboli, le frasi e le piccole unità testuali generalmente non sono, come tali, determinate univocamente; infatti esse acquisiscono di volta in volta un preciso significato non in base all'etimologia, bensì attraverso il contesto (cf. la differenza tra *langue* e *parole* in de Saussure).¹⁵ In campo esegetico quindi l'indagine sincronica (la ricerca del testo proposto) dovrebbe prevalere su quella diacronica. Gli studi concernenti la tradizione e la redazione dei testi, su cui si concentra generalmente ogni esegesi storico-critica, vengono in tal modo relativizzati.

2.2. Ogni testo, in definitiva, serve per stabilire la comunicazione linguistica tra colui che parla (lo scrittore) e l'uditore (il lettore).¹⁶ Quando si passa all'interpretazione del testo, occorre quindi tener presente questa funzione di

¹⁵ Cf. F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris 1931 (tr. it. *Corso di linguistica generale*, a c. T. De Mauro, Bari 1967).

¹⁶ Cf. F.A. SPITZ, *Nein und Ja. Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Stuttgart 1970²; P. WATZLAWICK - J.H. BEAVIN - D.D. JACKSON, *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Bern 1972³; R. GRIMMINGER, *Abriss einer Theorie der literarischen Kommunikation*, in «Linguistik und Didaktik» 3(1972), pp. 277-293 e 4(1973), pp. 1-15; H. STEINMETZ, *Rezeption und Interpretation. Versuch einer Abgrenzung*, in G. LABROISSE (ed.), *Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik*, vol. III, *Rezeption und Interpretation. Beiträge zur Methodendiskussion*, Amsterdam 1974, pp. 37-81; S.J. SCHMIDT, *Texttheorie. Problem einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation*, München 1976².

servizio. Il senso completo di un messaggio non dipende perciò soltanto dai termini del testo, ma anche dalle capacità dell'uditore, o lettore, di ricevere il messaggio (influsso del codice, dell'esperienza e dell'ambiente di chi legge). Applicando questo concetto all'esegesi, ne consegue che la «parola di Dio» in senso completo non è un testo biblico preso a sé stante, ma la parola mediata tramite il testo e recepita dal lettore.¹⁷

2.3. All'interno di questo processo comunicativo, un testo può esercitare delle funzioni totalmente differenti: può infatti informare su un fatto, ma anche stimolare a compiere un'azione (funzione di appello) oppure provocarla (funzione performativa).¹⁸ A seconda dello scopo che colui che parla (lo scrittore) intende conseguire,¹⁹ egli utilizza diversi generi di testo:²⁰ per esempio, la narrazione o la finzione letteraria. Per determinare i generi di un testo risulta istruttiva l'analisi della struttura, eventualmente della struttura profonda del testo stesso.²¹ Questa, valorizzando i risultati dell'analisi psicologica e sociologica, è in grado di segnalare intenzioni inconscie o represses dell'autore.²²

¹⁷ Cf. J. KREMER, *Die Bibel lesen — aber wie?*, Stuttgart 1978⁶, pp. 17 e 21-26; v. anche H.U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, pp. 11-27.

¹⁸ Cf. W. SCHRAMM (ed.), *Grundfragen der Kommunikationforschung*, München 1971⁴; W. BARTHOLOMAEUS, *Evangelien als Information. Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie am Beispiel der Osterbotschaft*, Einsiedeln 1962.

¹⁹ Cf. TH. LEWANDOWSKI, art. *Pragmatik*, in «Linguistisches Wörterbuch», vol. II, UTB 201, Heidelberg 1976², pp. 545-547 (bibliografia).

²⁰ Per il corrispondente termine tedesco «Textsorte», cf. TH. LEWANDOWSKI, art. *Textsorten*, in «Linguistisches Wörterbuch», vol. III, UTB 300, Heidelberg 1976², pp. 828-831 (bibliografia). «Textsorte» sostituisce in campo esegetico le espressioni «genere letterario» e «forma letteraria».

²¹ Cf. V. PROPP, *Morfologia della fiaba*, Torino 1966; X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971; F. BOVON, *Le structuralisme français et l'exégèse biblique*, in R. BARTHES (ed.), *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel 1971, pp. 9-25; J. LOTMAN, *Die Struktur literarischer Texte*, München 1972; W. EGGER, *Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen neuerer exegetischer Methoden dargelegt an Mk 10,17-31*, ÖBS 1, Klosterneuburg 1979; TH. LEWANDOWSKI, *Struktur und Strukturalismus*, in «Linguistisches Wörterbuch», vol. III, cit., pp. 760-763 (bibliografia); A. STOCK, *Umgang mit theologischen Texten. Methoden, Analysen, Vorschläge*, Zürich 1974, pp. 27-35.

²² Tra le abbondanti pubblicazioni si può citare K. NIEDERWIMMER, *Tiefenpsychologie und Exegese*, in WzM 22, pp. 257-272; Y. SPIEGEL (ed.), *Psychoanalytische Interpretation biblischer Texte*, München 1972; G. THEISSEN, *Die Soziologie der*

2.4. La differenziazione — un tempo così marcata — fra alta letteratura (la poesia letteraria in senso classico) e «forme semplici» (la poesia popolare) non può più essere oggi accettata e sostenuta come invece si è fatto sinora. E ciò che risulta legittimo per la letteratura (o anche per la finzione letteraria), vale, più o meno, anche per molti testi biblici.²³

2.5. Al testo scritto s'addice una certa autonomia, nel senso che il testo oggi può esser letto — indipendentemente dal contesto originale — in una situazione totalmente diversa e da lettori diversamente disposti.²⁴ A questo proposito, la storia dell'interpretazione, e degli effetti che ne derivano, risulta altamente istruttiva.

A questo punto, si tratta di dimostrare con un esempio concreto — l'analisi di 2Cor 3,6b — come la considerazione di questi aspetti anche da parte di chi opera con il metodo dell'esegesi storico-critica non soltanto comporti una migliore comprensione dei testi biblici proposti, ma addirittura favorisca la soluzione della questione ermeneutica, in quanto l'indagine storico-critica viene così sollecitata ad operare entro una linea che corrisponde completamente a quella dell'esegesi antica.²⁵

Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums, München 1974; G. THEISSEN, *Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinden. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums*, in ZNW 65(1974), pp. 232-272; A. SCHREIBER, *Die Gemeinde in Korinth. Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung in der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbrief*, NTA 12, Münster 1977.

²³ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, cit.; W. RICHTER, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971; M. GERBER - E. GÜTTGEMANNS (edd.), «Linguistische» Theologie. *Biblische Texte, christliche Verkündigung und theologische Sprachtheorie*, LingBibl 3, Bonn 1972.

²⁴ H.J. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965², pp. 367-373; P. RICOEUR, *Hermeneutik*, cit., p. 28; P. RICOEUR, *Der Text als Modell hermeneutischen Verstehens*, in W.L. BÜHL (ed.), *Verstehende Soziologie*, München 1972, pp. 259-260; R. GRIMMINGER, cit., p. 279; J. SCHULTE-SASSE, *Einführung in die Literaturwissenschaft*, UTB 640, München 1977, pp. 190-191.

²⁵ Per questa parte e per la redazione abbreviata del mio contributo, cf. «Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig». *Methodologische und hermeneutische Erwägungen zu 2Kor 3,6b, in Begegnung mit dem Wort*, Festschrift H. ZIMMERMANN, Bonn 1980, dove si trovano altre utili osservazioni e la bibliografia completa.

3. Un esempio di esegesi: 2Cor 3,6b

Chi vuole analizzare un testo in modo scientifico, deve risolvere un problema dopo l'altro, anche se i primi passi della ricerca presuppongono — in un certo senso — i risultati, che verranno scoperti durante la ricerca. La determinazione del contesto non è, ad esempio, possibile in assenza di una cognizione almeno globale dei singoli elementi. Una ricerca scientifica è infatti impossibile senza la presenza di tali ipotesi, che si dimostrano più volte assai utili nel corso dell'analisi. L'ordine seguito in questa presentazione di 2Cor 3,6b è quello che si è sviluppato ed è stato messo a punto nel corso della ricerca.²⁶

3.1. Problemi di critica testuale

Nessuna esegesi scientifica può prescindere dal porsi innanzitutto la questione della critica testuale.²⁷ A tale proposito, per quanto concerne 2Cor 3,6b, c'è semplicemente da scegliere fra le lezioni αποκτενει (P^{46*}, A,C,Koiné,D), αποκτεννει (P^{46c}, S,G,K) e αποκτεινει (B,p,c). In base a criteri esterni la lezione αποκτένει merita la preferenza; ed essendo questa una grafia semplificata di αποκτέννει, giustamente nelle edizioni più recenti (*The Greek New Testament*), la lezione αποκτέννει viene preferita alle altre e presentata come originale. Infatti, pur non sussistendo dal punto di vista semantico alcuna differenza fra αποκτείνει e la più recente forma eolica αποκτέννει, in quanto ambedue le forme significano «uccide» (e con «uccide» devono essere tradotte), questa grafia — generalmente non usuale nel Nuovo Testamento — stimola per lo meno il lettore a prestare maggiore attenzione a questo termine. Pertanto il testo greco che qui si utilizza è il seguente: τὸ γὰρ γράμμα αποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.

²⁶ Cf. l'ordine diverso di G. FOHRER, *Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik*, UTB 267, Heidelberg 1976²; K. BERGER, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, UTB 658, Heidelberg 1977. Le tappe della ricerca dipendono anche dal testo in esame.

²⁷ Diversamente C. CHABROL, *Probleme ergänzender Semiologie in biblischen Texten*, in C. CHABROL - L. MARIN (edd.), *Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel*, München 1973, pp. 15-29, qui 23-24.

3.2. Determinazione del contesto

Come è già stato sottolineato in precedenza, il significato di un messaggio è determinato sostanzialmente dal contesto. Per questo gli si deve prestare un'attenzione particolare. Il passo 2Cor 3,6b fa parte della seconda lettera alla comunità di Corinto, che Paolo scrisse dalla Macedonia intorno al 57. In questa lettera Paolo si interessa dei conflitti suscitati dalla comparsa di nemici e, come dimostra il contesto più ristretto di 2Cor 2,14-7,3 e soprattutto quello immediato di 3,1-4,6, l'autorità dell'apostolo ha un ruolo determinante nel contesto di tali conflitti.

All'inizio del capitolo 3, Paolo adduce la comunità stessa come prova della sua autorità. Essa è, per così dire, la sua «lettera di raccomandazione», che egli aveva potuto scrivere con lo Spirito del Dio vivente non in tavole di pietra, ma nelle tavole dei cuori di carne (3,3). Con questa allusione alla consegna delle tavole della legge sul Sinai (Es 24,12) e alla promessa di una nuova alleanza, in cui la legge viene scritta nel cuore (Ger 31 [38], 33; Ez 11,19 e 36,25), Paolo mette a confronto il proprio ministero con quello di Mosé. Questa contrapposizione Paolo la esprime in 3,6a, quando si definisce «ministro di una nuova alleanza, non della lettera ma dello Spirito». Ed è a questo punto che Paolo inserisce l'affermazione che stiamo esaminando: «Perché la lettera uccide, mentre lo Spirito dà vita». Nei versetti seguenti egli amplia ulteriormente la contrapposizione, con una formulazione basata sull'antitesi: «ministero della morte» - «ministero dello spirito»; «ministero della condanna» - «ministero della giustizia». In un'interpretazione alla maniera del *midrash* di Es 34,29-30 sullo splendore della faccia di Mosé, che egli nascondeva con un velo, Paolo dichiara che — allora come oggi — un velo ricopre il cuore d'Israele, un velo che impedisce di riconoscere nell'Antico Testamento il riferimento a Cristo, mentre la situazione dei cristiani è caratterizzata dal fatto che essi contemplano a viso scoperto la gloria di Dio nell'immagine riflessa del Cristo e, attraverso lo Spirito del Signore, sono trasformati nella stessa immagine.

All'interno di questo passo, il versetto 6b presenta una certa compattezza, che dà l'occasione di parlare di una

glossa.²⁸ Tramite il γάρ, l'antitesi di 6b è infatti strettamente legata alla precedente («non della lettera, ma dello Spirito»).

Per l'interpretazione del versetto 6b è inoltre istruttivo il fatto che i suoi termini compaiono ripetutamente (ricorrenza semantica, isotopia) all'interno del capitolo 3 e acquisiscono così un senso assai preciso.

3.3. Spiegazione particolareggiata

Essendo 2Cor 3,6b un testo in lingua straniera, occorre accertare, prima di ogni altra indagine, il significato dei singoli termini.

Il nostro versetto è collegato all'emistichio precedente per mezzo di un γάρ. Il γάρ può ovviamente avere un significato causale, esplicativo, deduttivo o continuativo. Qui si ha a che fare con il significato esplicativo, in quanto il γάρ è in stretta connessione con il δέ seguente ed evidenzia una spiegazione antitetica alla precedente antitesi. Nel momento in cui questa spiegazione stabilisce ad un tempo la superiorità e la necessità del Nuovo Testamento, essa costituisce anche una motivazione per la particolare posizione che a Paolo compete in quanto ministro della nuova alleanza.

τὸ γράμμα. Oltre che «lettera», «scritto», può significare anche «libro», «trattato» nella particolare indicazione del sapere mutuato loro tramite (cf. At 26,24 e Gv 7,15). In 2Cor 3,6b γράμμα è ulteriormente determinato dal verbo ἀποκτείνει e dalla contrapposizione con πνεῦμα. In quanto soggetto di «uccidere» assume il significato di uno che agisce, persino di una «potenza» (al pari dei termini ἡμαρτία e θάνατος, che nelle lettere di san Paolo assumono spesso il significato di «potenza»). Il rapporto con la precedente antitesi: οὐ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος, esige che qui si interpreti l'articolo τὸ non in senso generico, bensì in senso

²⁸ Per esempio, H. WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief*, KEK 6, Göttingen 1970, ad l.; M.A. CHEVALIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, Neuchâtel 1966, p. 90: «une glose fulgurante sur Ez 37». L'ed. revisionata della Bibbia di Lutero (1975) mette in rilievo questo emistichio stampandolo in corsivo: «Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig».

anaforico; ossia, γράμμα sta qui a caratterizzare l'Antico Testamento, così come πνεῦμα caratterizza la nuova alleanza. La stessa contrapposizione compare anche in Rm 2,29 e 7,6: ἐν καινότητι πνεύματος, καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος. Tanto là che qui γράμμα ha il significato di νόμος, «legge», «*tora*» dell'Antico Testamento. Scegliendo il termine γράμμα, Paolo intende evidenziare un determinato aspetto del νόμος, trattandosi di un νόμος scritto, al quale i suoi nemici si aggrappavano appunto perché fissato in iscritto. Della *tora* messa in iscritto Paolo afferma che essa ἀποκτίνει, il che — in base al contesto della nostra lettera e degli altri scritti paolini — va spiegato in due modi: 1. essa condanna a morte gli appartenenti all'Antico Testamento, in quanto diviene un atto di accusa (2Cor 3,9: κατακρίσεως; cf. Rm 8,2 e Gal 3,10); 2. essa, alla maniera di un catalizzatore, manifesta i peccati nascosti nell'uomo, provocandone la morte (Rm 7,7ss; 1Cor 15,56s). «La lettera uccide» è quindi un'asserzione in prospettiva cristiana sulla legge giudaica, che è buona in quanto tale, ma che sul piano della concretezza provoca la morte a causa della debolezza (σάρξ) umana (cf. Rm 7,13-14). Quest'interpretazione viene inoltre confermata dal seguente τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ.

τὸ πνεῦμα. Qui, come nella rimanente parte di 2Cor 3 (specialmente ai versetti 3 e 18), il termine indica l'«alito», il «soffio vivificante» di Dio, che era stato promesso per l'avvenire nell'Antico Testamento e percepito come tale nella chiesa primitiva (πνεῦμα quindi non va mai confuso con νοῦς e nel Nuovo Testamento non ha mai il significato di «senso»).²⁹ Il suddetto significato di πνεῦμα è richiesto anche dal collegamento con ζωοποιεῖ. Nei LXX e nel Nuovo Testamento questo verbo indica l'attività riservata unicamente a Dio, quella cioè di vivificare (cf. Rm 4,17 e 8,11). Esso richiama alla memoria del lettore biblico il frequente collega-

²⁹ Cf. E. SCHWEIZER, art. πνεῦμα, in TWNT, vol. VI, pp. 415-417; J. KREMER, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1-13*, SBS 63/64, Stuttgart 1973, pp. 63-86; J. KREMER, *Jesu Verheissung des Geistes. Zur Verankerung der Aussage von Joh 16,13 im Leben Jesu*, in R. SCHNACKENBURG (ed.), *Die Kirche des Anfangs*, Festschrift H. SCHÜRMANN, EThSt 38, Leipzig 1977, pp. 269-272.

mento fra πνεῦμα e ζωή, e nel Nuovo Testamento viene spesso unito direttamente a πνεῦμα (per esempio, in 1Cor 15,45: πνεῦμα ζωοποιεῖ; cf. Rm 8,11 e Gv 6,63). Perciò, in quanto antitesi di «la lettera uccide», «lo Spirito dà vita» indica che a πνεῦμα compete la «potenza» opposta a γράμμα.³⁰ Ciò viene espresso anche per mezzo delle antitesi immediatamente successive: διακονία τοῦ θανάτου e rispettivamente τῆς κατακρίσεως, da una parte, e διακονία τοῦ πνεύματος e rispettivamente τῆς δικαιοσύνης, dall'altra.

L'emistichio «perché la lettera uccide, mentre lo Spirito dà vita» contiene pertanto — una volta riferito al suo contesto — un'affermazione ben determinata. In quanto spiegazione della contrapposizione contenuta nel versetto 6a: «non della lettera, ma dello Spirito», che caratterizza il Nuovo Testamento, il versetto 6b afferma che la *tora*, la legge dell'Antico Testamento fissata per iscritto, conduce alla morte, mentre lo Spirito del Nuovo Testamento salva dalla morte. In altre parole: ciò che la *tora* non è in grado di realizzare, lo realizza invece lo Spirito vivificante di Gesù Cristo (cf. Gal 3,21).

A questo punto ci si deve chiedere se questo messaggio, che è legato alla storia della salvezza a causa dell'effetto letale della *tora* presa alla lettera e della forza vivificante dello Spirito conferito nel Nuovo Testamento, sia l'unica interpretazione possibile e tale da escludere ogni altra interpretazione.

Per poter dare una risposta a tale questione è utile rivolgere la nostra attenzione alla forma e al genere del nostro testo.

3.4. Descrizione della forma e della struttura

Sin dai tempi più antichi la suddivisione di un testo costituisce un mezzo collaudato per comprenderlo meglio. In questi ultimi anni nell'esegesi, come del resto è precedentemente avvenuto nelle scienze letterarie, si attribuisce un

³⁰ H.J. KRAUS, *Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen 1970, pp. 342-343, dove viene messa in luce la base veterotestamentaria del nostro testo (Is 31,33, Ez 36,27 e la ripresa in Sal 51,12, che presenta *br'*): *ruah* indica la potenza creativa di Dio, quando egli agisce come creatore.

grande peso alla descrizione della forma (aspetto esteriore)³¹ e alla struttura caratterizzante del testo; il messaggio di un testo dipende infatti dalla sua forma e — soprattutto nelle narrazioni — viene di volta in volta compartecipato dalla struttura.

2Cor 3,6b consta di due proposizioni principali completamente parallele, ciascuna con un soggetto determinato, un verbo finito (al presente) ed una congiunzione — γάρ e rispettivamente δέ — che trasforma il parallelismo in un'antitesi. È sorprendente la mancanza del complemento oggetto. Tramite l'assenza dell'oggetto e la forma verbale al presente, la breve proposizione acquisisce la struttura sua propria; qui non si narra né si riferisce: i due soggetti vengono caratterizzati in maniera completamente generica.

Le due frasi presentano lo stesso numero di sillabe e lo stesso ritmo. E lo stesso suono delle desinenze: -μα -μα, -κτέννει -ποιεῖ (omeoteleuto), fa persino pensare alla presenza di tracce di un'espressione artistica. Proprio per questa forma artistica, il testo rimane facilmente impresso e consegue una forte impronta originale. A mio avviso, potrebbe essere questo uno dei motivi per cui questo passo è stato spesso citato ed interpretato a prescindere dal suo contesto.

3.5. Descrizione del genere letterario del testo

Nell'esegesi storico-critica la determinazione del genere letterario (spesso chiamato semplicemente «forma»)³² serve a chiarire l'«ambiente vitale» («*Sitz im Leben*») e la «storia della forma» di un testo, allo scopo di trarre da esso delle deduzioni utili all'interpretazione. Se — in base alla linguistica più recente — si subordina la diacronia alla sincronia, nel momento in cui si stabilisce il genere letterario di un testo non è la questione della sua origine che sta in primo piano, ma quella della sua struttura e coerenza interna e delle conseguenze immediate per l'interpretazione. Per determi-

³¹ La forma — cf. W. RICHTER, cit., pp. 72-125 — è la figura di un singolo testo; la struttura invece è la somma delle relazioni fra gli elementi di un testo. Un'analisi integrale è superflua per un testo breve come 2Cor 3,6b.

³² Il genere è il gruppo di testi, che, per la loro forma o contenuto, sono in relazione tra di loro (W. RICHTER, cit., pp. 75-79, invece afferma il contrario).

nare secondo tale ottica il genere letterario di un testo, è necessario confrontare il testo in esame con altri che presentano una forma — e rispettivamente una struttura — identica o simile, e che si avvicinano anche per il loro contenuto.

Nel Nuovo Testamento vi sono parecchi testi chiaramente affini al nostro emistichio, che favoriscono una più precisa determinazione del genere letterario. Particolarmente utili sono soprattutto i seguenti:

2Cor 4,18b: τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια.

Si tratta — come in *2Cor 3,6b* — di due frasi completamente parallele, che risultano coordinate in modo antitetico sia dal punto di vista formale — tramite le particelle γὰρ e δέ — che dal punto di vista contenutistico — tramite i termini in opposizione βλεπόμενα e μὴ βλεπόμενα, da una parte, e πρόσκαιρα e αἰώνια, dall'altra — senza esser comunque formulate in proposizioni principali. Come in *2Cor 3,6b*, quest'antitesi si riferisce direttamente a quella precedente (μὴ σκοπούντων ἡμῶν) τὰ βλεπόμενα, ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα.

Il messaggio, di per sé generico, sul valore permanente di «ciò che non si vede» in contrapposizione a «ciò che si vede» assume — grazie al contesto — una certa limitazione (la tribolazione visibile, la gloria invisibile). All'interno dell'intero periodo di *2Cor 4,16-18*, il versetto 18b serve a spiegare e motivare quanto precedentemente detto, in quanto le precedenti indicazioni concrete vengono illuminate attraverso un'affermazione più generale contenuta appunto nel versetto 18b.

Rm 10,10: καρδία γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν.

Questa doppia frase — formulata come parallelismo antitetico soltanto in modo formale mediante il γὰρ e il δέ, in quanto per il contenuto è piuttosto un parallelismo sintetico — ha in comune con *2Cor 3,6b* il fatto di essere costituita da due piccole proposizioni principali e di riferirsi all'antitesi precedente: ὁμολογήσης - στόματι, da una parte, e πιστεύσης - καρδία, dall'altra. Rispetto al versetto 9, il versetto 10 ha chiaramente una funzione esplicativa; infatti,

tramite un qualcosa di universalmente noto e riconosciuto (fede, cuore e confessione della bocca quali portatori di giustificazione e di salvezza), viene spiegata un'affermazione meno generica e meno nota (che l'adesione a Gesù in quanto κύριος e la fede nella sua risurrezione conducono alla salvezza).

Gv 6,63a: τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν.

A dire il vero, qui sono assenti i segnali γάρ e δέ, e manca pure ogni riferimento ad una precedente antitesi (al versetto 63b segue semplicemente una spiegazione del precedente versetto 63a). Il parallelismo dei termini (senza alcuna congiunzione) e il loro significato contrario, caratterizzano però inequivocabilmente Gv 6,63a come un'antitesi. Collocata nel suo contesto, la doppia frase qui in esame dimostra di possedere un'autonomia propria, ed il suo messaggio risulta molto generico. Il versetto 63a intende senza dubbio offrire una spiegazione, che serva da risposta alle domande proposte nei precedenti versetti 60-62; tali domande vanno perciò considerate entro un orizzonte più vasto e generale.

Il confronto che abbiamo stabilito fra 2Cor 3,6b e i passi affini — cui vanno aggiunti anche Rm 2,13 e 6,23 e Gal 5,17 — dimostra che il nostro testo presenta, nella sua struttura e funzione, molti lati comuni con altri testi, che si possono annoverare nel genere di testi che presentano una «spiegazione e giustificazione a modo di glossa»; ciò che infatti li caratterizza è il fatto che essi spiegano e giustificano un precedente messaggio, servendosi in genere delle stesse parole in una formulazione rapida, incisiva e antitetica, e precisamente riportando una verità fondamentale e generale (come in una sentenza). 2Cor 3,6b spiega così — tramite un'affermazione generale su γράμμα e πνεῦμα — la caratterizzazione, precedentemente indicata nel versetto 6a, del Nuovo Testamento che non è γράμμα, bensì πνεῦμα.

Se 2Cor 3,6b — per il suo genere — va annoverato tra le suddette «spiegazioni e giustificazioni a modo di glossa», il significato dell'antitesi in quanto tale (come *langue*) va quindi più in là di quello inerente al contesto immediato (come *parole*).

Con che diritto e in che modo questo significato esteso dell'antitesi di 2Cor 3,6b — indipendentemente dal suo contesto immediato — possa essere dichiarato come messaggio biblico, lo può spiegare l'analisi diacronica della redazione e della tradizione del testo.

3.6. *Analisi della redazione e della tradizione* (nel corso della quale si tengono in considerazione anche gli aspetti sociologici e psicologici).

Si sa ormai da decenni che Paolo — nelle sue lettere — ha riprodotto delle tradizioni precedenti, apportandovi in fase redazionale delle variazioni parziali (cf., ad esempio, 1Cor 11,23-26 e 15,3-8 oppure Fil 2,6-10). Se 2Cor 3,6b — per il suo genere — è una «spiegazione a modo di glossa», bisogna chiedersi se non si tratti per caso di una citazione. A quest'ipotesi si oppongono i seguenti argomenti: 1. La formulazione presenta una dizione tipica di Paolo: le formule antitetiche γὰρ... δέ — se si prescinde da Mt 22,14 — nel Nuovo Testamento si trovano soltanto nelle lettere di san Paolo; la contrapposizione γράμμα - πνεῦμα si ritrova solo in Rm 2,29 e 7,6; l'affermazione riguardante l'effetto letale della legge è una prerogativa tutta paolina (cf. Rm 7,7-10). 2. La scelta dei vocaboli in 2Cor 3,6b è inconfondibilmente vincolata al contesto: riferimento al versetto 6a; una prosecuzione al versetto 7 e seguenti; un'anticipazione già al versetto 3.

La presente stesura del testo risale per lo meno a Paolo stesso — e rispettivamente al suo scrivano — ma ciò non esclude che Paolo possa aver ripreso delle formulazioni tradizionali.

Si è più volte riflettuto sulla possibilità che — almeno per quanto riguarda il contenuto — l'espressione «perché la lettera uccide» si riallacci a dei modi di dire allora assai diffusi.³³ Con una certa cautela ci si può anche chiedere se la

³³ Ad esempio, K. PRÜMM, *Diakonia Pneumatos. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft. Auslegung und Theologie*, vol. I, Roma 1967, p. 119; E. KÄSEMANN, *An die Römer*, HNT 8a, Tübingen 1973. B. COHEN, *Note on Letter and Spirit in the New Testament*, in HThR 47(1954), pp. 197-203, spec. 199,

γραφία ἀποκτέννει non vi faccia riferimento. Per il momento non vi sono però in merito documenti probanti.

In base a documenti biblici si può invece supporre che Paolo abbia ripreso il contenuto di argomentazioni preesistenti, quali l'insufficienza dell'Antico Testamento (cf. Ger 31 [38], 31s)³⁴ e l'insufficienza delle capacità umane (cf. Gv 6,63). Paolo poteva parimenti presentare l'azione vivificante dello Spirito come una verità nota ai Corinti. Il che è abbastanza possibile, tanto più che Paolo vi allude già in 1Cor 15,45 e lo esprime — e rispettivamente amplia — con altre parole in Rm 8,1-11.

Infine, è possibile ritrovare la contrapposizione antitetica di «morte» o «uccidere» e «spirito vivificante» già nella più antica predicazione della chiesa primitiva. Tale predicazione era caratterizzata dalla fede nel Signore risorto da morte e dall'esperienza dello Spirito, che animava appunto la chiesa primitiva (cf. Rm 1,4; 1Pt 3,18; 1Tm 3,16). E ciò che Paolo scrive in Gal 3,2-5,2 sull'insufficienza della *tora* — almeno per quanto riguarda la tematica — può valere come concretizzazione e specificazione della predicazione della chiesa primitiva, che cioè noi non raggiungiamo la salvezza con le nostre proprie forze, ma attraverso lo Spirito di Gesù Cristo. Con questo sfondo della tradizione storica, anche la stesura da parte di Paolo dell'antitesi di 2Cor 3,6b risulta ancorata ad un messaggio generale della predicazione della chiesa primitiva.

Partendo dall'ottica della nuova psicologia e sociologia, emergono in questo contesto alcune domande. Quali esperienze personali — conscie o perduranti a livello inconscio — hanno indotto l'apostolo a formulare l'affermazione di 2Cor 3,6b, un'affermazione scandalizzante per i giudei e liberatrice per i cristiani (per esempio: limitazione della libertà personale tramite la *tora*, e quindi aggressioni accumulate, repressione del senso di colpa, conferma o meno del proprio

afferma che san Paolo traduce la contrapposizione ben nota nel giudaismo ellenistico tra ἡθρόν e διάνοια (in riferimento a Is 4,4 e 28,6: πνεῦμα e κρίσεως), in quanto fraintende i valori di γράμμα e πνεῦμα.

³⁴ Cf. *supra*, nota 30.

operato a Corinto)? Quali fattori sociali l'hanno condizionato (per esempio: la posizione sociologica di un allievo dei rabbini proveniente dalla diaspora; il suo confronto con i ceti più poveri di Gerusalemme e con alcuni cristiani, presumibilmente più agiati, di Corinto)? I rappresentanti dell'«esegesi materialistica» possono inoltre domandarsi a quali livelli di precomprensione specifica risalga il fatto che Paolo — qui e in altri passaggi — sembra non impegnarsi a sufficienza a favore dei diseredati ed il fatto che la sua parola, nella lettura comune che probabilmente va contro le intenzioni dell'autore, non viene generalmente compresa come una proclamazione di libertà dall'«istituzione».³⁵

Tenuto conto del materiale autentico, occorre comunque procedere con estrema cautela nel dare una risposta a queste domande, in quanto l'esegesi contemporanea non deve cadere negli errori di una certa esegesi psicologizzante del secolo scorso.

Risulta invece strettamente connesso e perfettamente in linea con l'esegesi tradizionale ciò che in linguistica passa sotto il nome di «pragmatica», la quale consiste nell'esame della composizione di un testo in considerazione dell'effetto che l'autore intende produrre sui destinatari del testo stesso (per i testi narrativi si parla addirittura di «strategia»)³⁶. A tale scopo, è indispensabile esaminare la situazione dei lettori, in quanto la formulazione di un messaggio (la scelta dell'argomento, il modo di enunciarlo, la dizione retorica) è condizionata in maniera essenziale dal destinatario e dall'intenzione di influenzarlo da parte di colui che parla (o che scrive).

Ai fini dell'interpretazione di 2Cor 3,6b, è necessario tener presente la posizione polemica — chiaramente riconoscibile nel contesto — che Paolo assume contro gli attacchi rivolti al suo ministero apostolico.³⁷ Ne risulta la scelta di

³⁵ Per l'esegesi materialista, che è molto problematica, cf. F. BELO, *Lecture materialiste de l'évangile de Marc*, Paris 1974; S. TILBORG, *De materialistische exegese als keuze*, TTh 18, 1978, pp. 119-130 (bibliografia) e il contributo di A. Rizzi.

³⁶ Cf. W. EGGER, *Nachfolge*, cit., p. 199.

³⁷ Cf. D. GEORGI, *Die Gegner des Paulus in 2. Kor. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike*, WMANT 11, Neukirchen 1964; J. KREMER, *Buchstabe*, cit., nota 70.

un'antitesi acuta ed indimenticabile. E la formulazione *ad hoc* esige che si badi alla parzialità con cui il testo è stato steso e che lo si interpreti, attenendosi alla verità generale che sta alla base di esso.

3.7. Panorama sulle sorti (ricezione ed efficacia) del testo

In campo esegetico la considerazione delle sorti, ossia della ricezione ed efficacia di un testo attraverso i secoli, è nota ormai da lunga data. Attualmente tale considerazione viene promossa — e a ragione — anche da esegeti non cattolici.³⁸ Dal punto di vista della linguistica, la storia delle sorti del testo permette di individuare quale dinamica sia insita in un messaggio e quale interpretazione possa suscitare l'indeterminatezza di un messaggio in determinate situazioni concrete.³⁹ Essa indica in che modo l'eventuale ricezione relativa di un testo sia condizionata da fattori esterni al testo stesso. Al nostro scopo, basta un breve esame di due tipi di ricezione di 2Cor 3,6b.

3.7.1. All'epoca dei padri della chiesa, il nostro testo veniva per lo più interpretato sulla scorta del contesto paolino (per esempio, in Tertulliano, Giovanni Crisostomo e Agostino).⁴⁰ Ad ogni modo però — soprattutto in Agostino — con «*littera*» non si intendeva più l'intera *tora*, ma soltanto il decalogo, il quale, per la sua carenza di grazia, esercitava un'azione letale. «*Spiritus*» significava in Agostino la grazia concessa dallo Spirito di Dio per adempiere le esigenze della legge. L'attuale «trasposizione dell'antitesi»⁴¹ rispetto al contesto originale di 2Cor 3,6b è sostanzialmente connessa con le mutate situazioni storiche della chiesa: non vi è più, infatti, alcun contrasto con il giudaismo ed il decalogo è stato ammesso nell'insegnamento catechetico della chiesa.

³⁸ Cf. P. STUHLMACHER, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen 1975, pp. 36 e 47; P. STUHLMACHER, *Vom Verstehen*, cit., p. 221.

³⁹ Cf. R. WARNING (ed.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, UTB 303, München 1975; W. ISER, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976; H. STEINMETZ, cit.; K. BERGER, cit., pp. 259-263.

⁴⁰ Cf. B. SCHNEIDER, *The Meaning of St. Paul's antithesis «The Letter and the Spirit»*, in CBQ 15(1963), pp. 163-207; G. EBELING, art. *Geist und Buchstabe*, cit., pp. 1290-1296.

⁴¹ G. EBELING, art. *Geist und Buchstabe*, cit., p. 1292.

3.7.2. Origene — senza considerare direttamente il contesto — interpretava 2Cor 3,6b come un principio ermeneutico: γράμμα viene spiegato come αἰσθητὴ ἐκδοχή (*sensus literalis*) e πνεῦμα come νοητὴ ἐκδοχή (*sensus spiritualis*). Non stanno quindi più contrapposti tra di loro la «legge» dell'Antico Testamento e lo «Spirito» del Nuovo Testamento, bensì «scrittura» (parola) e «senso» (ossia πνεῦμα viene interpretato nell'accezione di νοῦς).⁴² Quest'interpretazione, che influenzerà l'esegesi successiva (Agostino, ad esempio, la riconosce valida accanto a quella menzionata *supra*), era non per ultimo condizionata dalla provenienza storico-spirituale di Origene (Platonismo, Filone) e dalla volontà di favorire un'interpretazione degli scritti biblici di Israele, che si adeguaesse alle esigenze spirituali del suo tempo.

Queste due interpretazioni vennero seguite ininterrottamente fino all'inizio della nuova èra. Lutero diede una propria impronta all'interpretazione agostiniana, anticipando in un certo senso la successiva distinzione tra «legge» ed «evangelo».⁴³ Con l'affermarsi del metodo storico-critico, la spiegazione di Origene viene rifiutata in quanto ritenuta non-paolina (soltanto in taluni scritti filosofici 2Cor 3,6b viene ancora citato in questo senso). La spiegazione comune a Giovanni Crisostomo ed Agostino viene invece tuttora ripresa e utilizzata come l'unica aderente al testo; sono infatti pochissimi gli autori che si rendono conto che anche questa interpretazione, in fondo, diverge dal messaggio paolino.⁴⁴

3.8. Il significato biblico-teologico di 2Cor 3,6b dal punto di vista della linguistica moderna

È proprio la panoramica storica sulle sorti (ricezione ed efficacia) del nostro testo a porre il teologo — una volta

⁴² Per l'interpretazione di Origene, cf. H. DE LUBAC, cit., pp. 115-167, spec. p. 145.

⁴³ Per l'interpretazione di 2Cor di Lutero, cf. i due studi di G. EBELING, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, pp. 152 e 154 e art. *Geist und Buchstabe*, cit., pp. 1293-1294.

⁴⁴ A mio parere, si differenziano solo G. EBELING, art. *Geist und Buchstabe*, cit., pp. 1290-1291 e O. MICHEL, *Paulus und seine Bibel*, BFChTh 2.18, Gütersloh 1929, p. 178.

discusse le problematiche più squisitamente filosofiche, storiche e linguistiche — di fronte ai seguenti interrogativi: 1. Come è possibile oggi interpretare e accogliere 2Cor 3,6b come parola di Dio rivolta a noi? 2. È ciò possibile unicamente nel senso che l'indagine storico-critica presenta come quello direttamente inteso da Paolo, oppure anche in un senso più ampio e traslato? Quest'ultimo senso è infatti quello seguito durante il corso della storia ecclesiastica non solo da Origene, ma anche da Giovanni Crisostomo, da Agostino, da Lutero e, tuttora, da autori moderni come Käsemann e Bultmann, in quanto tutti costoro concepiscono «la lettera uccide» non soltanto come un messaggio inerente alla storia della salvezza sull'effetto letale della *tora*, ma anche come un giudizio sul comportamento di fronte agli scritti del Nuovo Testamento intesi come «lettera» (Lutero li interpreta come «legge»).^45

3.8.1. Giustificazione dell'interpretazione in senso traslato di 2Cor 3,6b.

Che l'interpretazione in senso traslato di testi biblici sia fondamentalmente possibile, oggi — a mio avviso — può esser spiegato meglio di un tempo, proprio tenendo conto delle considerazioni metodologiche precedentemente menzionate (cf. *supra* il punto 2) e basandosi sui moderni studi concernenti la filosofia del linguaggio e la linguistica.

2Cor 3,6b — in quanto testo scritto — va oltre i limiti dei primi destinatari ed è affidato anche ai lettori odierni, i quali non possono fare altro che recepire e determinare la parola di Paolo entro l'ambito del proprio codice; essa può — talora in sensi molteplici — esser loro utile come *medium* del messaggio divino soltanto nel modo in cui essi la recepiscono oggi.

Ma, affinché questa ricezione odierna — e la sua relativa interpretazione in senso traslato — risulti legittima e non arbitraria, occorre adempiere concretamente anche le seguenti condizioni:

⁴⁵ E. KÄSEMAN, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969; R. BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther*, KEK, Göttingen 1976, ad l.

1. Il testo deve risultare adatto anche ad un'interpretazione in senso traslato. E ciò è soprattutto possibile — come nel caso di 2Cor 3,6b — se l'esposizione, o il messaggio, è in sé omogenea (ossia gli elementi concordano fra di loro) e se, in conseguenza di una certa accezione tipica, risulta trasferibile ad altre persone e situazioni.⁴⁶

2. La ricezione e l'interpretazione (rilettura) devono avvenire entro il contesto dell'intera rivelazione (e, rispettivamente, Bibbia) ed in modo da conseguire all'interno di tale contesto, di volta in volta, il loro significato completo.⁴⁷ In altri termini, la verità dell'interpretazione non dipende soltanto dal singolo testo più o meno polisemantico, ma anche dall'intero «processo verbale» (parlante - uditore - testo). In questo modo il testo — a seconda del grado di formazione del lettore e dello scopo della lettura (argomentazione scientifica, predicazione o edificazione personale) — assume un'efficacia più o meno determinata.⁴⁸

3.8.2. *Le interpretazioni biblico-teologiche di 2Cor 3,6b.*

Riassumendo e tenendo particolarmente conto delle condizioni appena indicate, oggi si può interpretare 2Cor 3,6b in senso biblico-teologico nei tre modi seguenti.

1. *L'interpretazione corrispondente al contesto immediato.*
- L'originario messaggio salvifico di questo testo ci può toccare ancor oggi in modo impressionante, anche se ci manca l'elemento della polemica nei confronti del Giudaismo, che tanto angustia Paolo. Il testo dice ad ogni cristiano che la *tora* d'Israele — dal punto di vista del Nuovo Testamento — non può di per se stessa servire come via di salvezza, perché, al contrario, essa in ultima analisi porta alla morte. Ciò comporta come conseguenza per l'interpretazione dell'Antico Testamento che un'esegesi puramente storico-

⁴⁶ Cf. W. BINDER, *Literatur als Denkschule*, Zürich 1978, pp. 19-20.

⁴⁷ Cf. spec. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, vol. I, Einsiedeln 1973, p. 102; E. CORETH, *Grundfragen der Hermeneutik*, Freiburg i.B. 1969, pp. 82-93. Ciò corrisponde ad una regola metodologica espressa già da Tertulliano; cf. G. EBELING, art. *Hermeneutik*, cit., p. 248.

⁴⁸ Cf. il mio contributo alla Festschrift F. KÖNIG, cit. *supra*, nota 14.

critica dello stesso Antico Testamento, la quale prescinda dal Nuovo Testamento, dal punto di vista teologico va rifiutata.⁴⁹

2. *L'interpretazione traslata che tiene conto del contesto immediato.* - Visto che Paolo in 2Cor 3,6b nomina la *tora* non con il consueto termine νόμος, ma con γράμμα, è lui stesso ad indicare perché la *tora* abbia un'efficacia letale e non possa donare la «vita»: essa era considerata «alla lettera», e pertanto i suoi nemici avevano buon gioco a fare appello esclusivamente alla «lettera». Ciò può accadere anche quando si accostano gli scritti del Nuovo Testamento: chi li legge unicamente come «lettera» e si aggrappa al testo soltanto, senza meditarli in unione con il Signore dello Spirito, li vedrà trasformarsi in occasione di arroganza (καύχημα), di comportamento superbo e, quindi, di morte. Käsemann e Bultmann rilevano nel nostro testo una diffida contro la superstizione ed un accenno al pericolo di concepire i testi biblici come semplici direttive etiche. Il giusto comportamento nei confronti degli scritti biblici consiste dunque nell'accogliere — loro tramite — la parola del Signore dello Spirito e — tramite lo Spirito — nel lasciarsi strappare dal potere della morte.

3. *L'interpretazione traslata che prescinde dal contesto ristretto.* - Anche chi è iniziato al linguaggio biblico (cf. soprattutto il significato di πνεῦμα) oggi non è in grado di rilevare in 2Cor 3,6b nessuna asserzione sulla differenza tra *sensus literalis* e *sensus spiritualis*. Tuttavia, qualora si legga il nostro versetto all'interno del contesto di tutta la Bibbia, è possibile recepirlo ed interpretarlo come un assioma ermeneutico e come un principio generale e — in un certo senso — autonomo sia per la sua forma che per la sua tradizione storica. (A 2Cor 3 tale interpretazione ermeneutica viene inoltre attribuita tramite l'esposizione alla maniera del *mi-drash* dei versetti 12-18).

⁴⁹ Secondo le indagini più recenti, anche il giudaismo ha letto l'AT in questo senso. Gli apostoli provenienti dal giudaismo hanno letto pure essi l'AT secondo il modo di recezione del loro tempo. Cf. P. VIELHAUER, cit.; J. BLANK, *Erwägungen zum Schriftverständnis des Paulus*, in J. FRIEDRICH (ed.), *Rechtfertigung*, Festschrift E. KÄSEMANN, Tübingen 1976, pp. 37-56.

«*La lettera uccide*»: come la *tora* dell'Antico Testamento, ogni testo biblico, se viene letto isolato dal complesso della rivelazione, non porta alla vita, ma conduce alla morte; infatti, se viene considerato semplicemente come γράμμα senza riferimento al processo verbale dell'intera rivelazione, esso risulta spesso incomprensibile, conduce a spiegazioni difettose, e — non di rado — rende ciechi e distoglie l'attenzione dalla comprensione globale, dalla quale in fin dei conti ogni singola parte acquista il suo senso completo come «parola di Dio». Ciò vale — a mio avviso — anche per chi assolutizza il metodo storico-critico.⁵⁰

«*Lo Spirito dà vita*»: come unicamente lo Spirito mediato nel Nuovo Testamento è in grado di salvare dalla morte, così — nell'ottica dell'intera Bibbia — soltanto lo Spirito di Dio può rendere libero il cuore dell'uomo, affinché non rimanga attaccato agli aspetti superficiali del testo e dei suoi messaggi; con la forza dello Spirito la mente umana (νοῦς) riesce a percepire la dimensione profonda del mondo e dei messaggi biblici. La tradizionale esigenza di un'interpretazione spirituale della Bibbia e della percezione del «senso spirituale» (non nell'accezione di un «*sensus plenior*»⁵¹ dello scritto, ma del senso mediato dal testo e recepito dal lettore) può oggi — a mio avviso — rifarsi giustamente a 2Cor 3,6b. Questo aiuto dello Spirito — nell'ottica della chiesa — non consiste affatto solamente in una illuminazione interna, in quanto ha piuttosto trovato forme concrete nella predicazione della chiesa (canone della Bibbia, concili, padri della chiesa) e nella vita della chiesa (liturgia) e dei santi.

4. Conclusione

I risultati degli studi della più recente filosofia del linguaggio, della linguistica e della scienza della letteratura costringono noi esegeti a riconsiderare — da una parte — i limiti dell'esegesi storico-critica, che in sé è buona, ma —

⁵⁰ Le critiche alla metodologia storico-critica, che negli ultimi anni si sono assai intensificate (cf. *supra*, nota 13), sono rivolte — giustamente — contro la valorizzazione assoluta di questo metodo.

⁵¹ Per il «*sensus plenior*», cf. J. KREMER, *Buchstabe*, cit. e l'annessa bibliografia.

d'altra parte — ci offrono la possibilità di risolvere in maniera più soddisfacente e di valutare meglio l'atteggiamento degli scrittori sacri e dei padri della chiesa verso i testi sacri, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento. Infatti:

1. il testo sacro ha — in quanto tale — una funzione intermedia nel discorso di Dio agli uomini, nel senso che il pieno significato del testo e della parola di Dio non viene costituito soltanto dalla parola scritta, ma anche da come essa è recepita dal lettore; e questa recezione rende possibile che la parola di Dio venga accolta e capita;

2. la Bibbia ha — in quanto testo scritto — un significato che trascende la situazione originale, in quanto essa è destinata ad essere l'intermediaria del discorso di Dio alle generazioni successive, e può così essere capita in un senso più ampio in corrispondenza delle mutate situazioni.

L'esegesi di 2Cor 3,6b, che abbiamo presentato, ci dimostra il valore degli ultimi sviluppi della metodologia neotestamentaria. Essa ci mostra, per di più, che il «senso spirituale» di un testo biblico non è un senso nascosto, quasi un «*sensus plenior*», ma il senso che il lettore accoglie quando legge e utilizza un testo biblico nello spirito sacro, cioè — come è stato appena detto — nel contesto dell'annuncio ecclesiale (canone della Bibbia, concili, padri della chiesa) e della vita della chiesa (liturgia) e dei santi.

Discussione seguita alla relazione

Il tutto e le parti

W. EGGER: Lei ha spiegato che il Nuovo Testamento non va letto senza l'unione con Cristo, non va letto isolato. Potrebbe approfondire questo concetto, mostrando come Lei trova questa isotopia in 2Cor 3,6b?

J. KREMER: Trovo delle indicazioni in questa direzione soprattutto nei versetti 3 e 15-18. La validità di tale interpretazione non proviene dalla parola di un versetto specifico, ma dal contesto di tutta la Sacra Scrittura. Certo, non si può capire il significato di una frase, qualora la si prenda isolata dal suo contesto. Tuttavia ciascuno può sempre cogliere il significato di una frase nell'ambito della chiesa o del proprio ambiente. Prima ho detto che la frase di 2Cor 3,6b è quasi una glossa esplicativa di quanto detto nel versetto 3,6a, ed ha la forma di una sentenza ed un significato concreto. Si tratta però di una frase formulata in un preciso contesto, all'interno del quale assume un significato ben determinato e ristretto a tale contesto; tuttavia, nonostante tutto questo e proprio in seguito a tale ristrettezza di contesto, essa trova un fondamento più alto in ciò che nella chiesa primitiva ha significato l'esperienza della morte di Gesù, la sua vita data per lo Spirito, la predicazione sull'incapacità della legge di dare la vita. Così abbiamo una formulazione che nel contesto ha un senso ristretto, ma che nella predicazione è capace di averne uno più alto. Ho già indicato due condizioni per una tale interpretazione: un testo può infatti essere interpretato in senso traslato a condizione che sia in sé omogeneo e abbia in sé anche la possibilità di essere compreso con un significato più alto. Se, per esempio, prendo la parola «luce», tale

parola ha in sé la possibilità di indicare sia la luce elettrica che la luce che illumina la mente o quella luce che è Gesù Cristo. Domani p. Alonso ci dirà che i poeti lavorano sempre con questi motivi e con queste metafore. Un'interpretazione del genere è quella dei padri della chiesa oppure quella della chiesa primitiva, che ha raccontato, ad esempio, i miracoli compiuti da Gesù. La chiesa e gli stessi evangeli hanno visto gli avvenimenti in un senso più profondo. La necessità di leggere un testo in un insieme più grande è espressa in modo felice da Urs von Balthasar, quando parla di una lettura «*im Ganzen*». Anche l'interpretazione che Käsemann (in chiave di legge-evangelo) dà di Agostino non è senza contesto, in quanto essa ritrova un contesto più largo in tutta la tradizione, in tutta la chiesa, in tutta la Bibbia. Urs von Balthasar dice che una parola riceve il suo significato e il suo senso «*vom Ganzen*», dal tutto, perché una parola presa da sola è sempre un po' isolata e non è la verità.

A. RIZZI: Mi sembra che nel Suo discorso ci sia una certa sovrapposizione, o forse identificazione, fra il principio della totalità come principio ermeneutico generale di qualunque testo e invece un principio della totalità specifico della Bibbia. Il primo è appunto il principio del contesto, che si allarga sempre di più alla parola, alla pagina, all'opera, alle opere dell'autore, alle opere di tutto il momento culturale. È uno dei primissimi principi ermeneutici, che già Schleiermacher formulava. Quando però si parla della Bibbia, il «*Ganzen*» è qualcosa d'altro ancora, perché la Bibbia non è né una pagina né un libro né una serie di opere dello stesso autore né una serie di opere dell'epoca dell'autore, e quindi non è un mondo culturale, ma una pluralità di libri e anche una pluralità di mondi culturali. Allora un principio della totalità specificamente biblico non può più, a questo punto, richiamarsi al primo: il principio della totalità dell'ermeneutica generale deve richiamarsi a qualche altra cosa. Ma a che cosa? Alla *Wirkungsgeschichte*, che a me sembra molto problematica, perché la risoluzione del senso del testo nelle sue interpretazioni non mi convince? Oppure a quale altro principio? Lo Spirito santo che illumina...? Non mi sembra neppure questo sufficiente. Al principio della tradizione? Ma a quale tradizione? La tradizione ortodossa, nel senso di vera

e non eretica? Ma la tradizione ortodossa è veramente unitaria, a tal punto che — supponiamo — non possano nascere all'interno di essa due letture così profondamente diverse da essere conflittuali, difficilmente componibili, come certe letture, per esempio, materialiste o certe letture tradizionali che gli esegeti materialisti chiamano spiritualiste? Ora io chiedo se in questa affermazione della Bibbia come totalità siano stati riannunciati dei principi «oggettivi», che permettano di fare una lettura, dove — per fare un esempio — leggendo la lettera a Filemone si ripercuote Gn 1; qualcosa di oggettivo che permetta di controllare tutto questo, o se invece ciò è lasciato all'allegria dello spirito o di qualche altro principio, che è difficile prendere in mano?

J. KREMER: Se posso rispondere così, vi sono — se ho capito bene — due maniere di avvicinarsi a un testo. La prima maniera è quella di chi si avvicina ad un testo — ad esempio Fm oppure Rm o Eb o Ap — come fa chi opera con il metodo storico-critico. Questo è per me un metodo certo, ma ristretto e unilaterale. L'espressione τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ per me significa — se siamo cristiani e se seguiamo san Paolo — che non possiamo limitarci a prendere la parola di Qohelet o la parola di Giobbe tale e quale, ma dobbiamo prenderla nello Spirito santo. E questo vale per Paolo e per tutta la chiesa. È così che san Paolo legge l'Antico Testamento con occhi nuovi nella sua totalità; per lui l'Antico Testamento diventa una parola vivente e la verità contenuta in questa parola vivente non proviene dai γράμματα, dalle «lettere», ma da tutto il complesso, perché quello del conoscere è un processo più complesso. Pertanto il significato di 2Cor 3,6b — per me — sta nel τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ: la vita della chiesa proviene dallo Spirito santo, ed anche in questo senso è possibile prendere questo versetto come principio di ermeneutica. La giusta interpretazione della Bibbia — e questa è la seconda maniera di cui sopra — consiste nel prendere la Bibbia nella sua totalità.

La Bibbia nel contesto dello Spirito

A. RIZZI: Questo collegamento della parte alla totalità biblica rimane comunque nell'ambito linguistico, rimane il collegamento di un testo, di due testi, di quattro testi, rimane linguistico, oppure è legato a qualche altra cosa, a qualche entità extralinguistica?

J. KREMER: Per me il collegamento non è puramente linguistico, in quanto lo Spirito è il complesso totale attraverso cui si comprende il testo. La linguistica può aiutarci a illustrare questo processo, ma per me la linguistica — il cui valore consiste nella sua capacità di mostrare che l'interpretazione storico-critica è unilaterale — è soltanto un aspetto del testo. La verità è che quello di apprendere un testo è un processo più complesso.

L. SARTORI: Come non biblista mi trovo molto bene nella prospettiva di Kremer, perché egli ha mostrato come — anche a partire dalla Bibbia — si può aprire un discorso che supera la lettera e il senso letterale, ma senza per questo arrivare a un senso arbitrario. Allora, prima di tutto, io vorrei farLe una domanda, che deriva dalla mia ignoranza. Lei è stato molto veloce. Lei ha parlato riguardo all'Antico Testamento del metodo storico-critico, che è stato messo in crisi anche dal fatto che si è scoperto che c'è al fondo di tutto una continua reinterpretazione — anche a livello biblico — sia dell'Antico che del Nuovo Testamento. Siamo di fronte ad un continuo processo di superamento della lettera precedente per una nuova riformulazione. Vorrei capire in che misura questo processo — che ha scoperto strati più profondi, per cui il testo che abbiamo adesso non è stato stilato così improvvisamente, come a prima vista si è invece portati a pensare, in quanto è il frutto di una lunga reinterpretazione — ha messo in crisi il metodo storico-critico. Tuttavia il mio problema è quest'altro. Mi sembra che si resti dentro l'antitesi Antico e Nuovo Testamento, come se solo l'Antico Testamento fosse la «lettera» e il Nuovo lo Spirito; a questo punto io vorrei sapere se è possibile allargare il processo, perché lo Spirito esisteva anche nell'Antico Testamento e quindi questo superamento continuo di una tendenza lettera-

lizzante sclerotica, per cui c'è sempre bisogno di scoprire lo Spirito al di là della lettera, mi sembra che dimostri un allargamento della prospettiva. Il problema di oggi per noi non è quindi soltanto quello del rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, ma anche quello dell'esistenza all'interno della storia della chiesa della possibilità di continui superamenti di tendenze letteralizzanti, tendenze che sono fissate alla lettera ed hanno un continuo bisogno di essere reinterpretate. Mi è venuto in mente questo fatto: più che dire che solo in Cristo e con il Nuovo Testamento abbiamo finalmente lo Spirito, io farei maggiore leva sul fatto che — secondo Gv e 1Pt — nell'Antico Testamento lo Spirito era dato su misura, parzialmente, a frammenti; il Nuovo Testamento invece, con Cristo, è lo Spirito dato a tutti e in questa abbondanza di Spirito c'è una maggiore possibilità di far valere la coscienza. Non voglio essere soggettivista, ma nel Nuovo Testamento ognuno ha il dono dello Spirito, e allora non c'è contrapposizione tra il πνεῦμα come astrazione e il νοῦς o il πνεῦμα del singolo, perché siamo nell'era in cui ogni lettore che accede alla Bibbia — soprattutto se opera con la teologia del «tutto», il «tutto» in senso di πνεῦμα e non soltanto di «tutto» letterario — questo lettore è convocato praticamente in un circolo, dove deve sentirsi responsabile non soltanto di scoprire quel senso, ma di rigenerarlo.

J. KREMER: Il nostro versetto è una formulazione polemica. Se san Paolo dice τὸ γράμμα ἀποκτείνει non vuol dire — se prendiamo tutti gli altri scritti di san Paolo — che l'Antico Testamento nel suo insieme uccide; infatti in Rm 7,14 il νόμος è νόμος πνευματικός, e così dobbiamo dire che nell'Antico Testamento c'era già lo Spirito e non soltanto in piccola misura, perché noi possiamo dire che anche i profeti avevano lo Spirito santo. Nell'epoca di Cristo, lo Spirito santo è dato in una maniera nuova, vorrei dire — con Rahner — sacramentalmente, in una maniera speciale. Ciascuno ha lo Spirito sì, ma nel senso che ho detto; in Paolo il πνεῦμα significa il πνεῦμα concreto e legato alla comunità cristiana, a tal punto che la sua ispirazione deve essere sempre messa in collegamento con tutta la Sacra Scrittura e con la chiesa. Questo è anche il dovere dell'esegesi.

Il contesto dell'esperienza

T. GOFFI: Da profano, faccio una domanda. La teologia morale ha oggi la preoccupazione di fondarsi sull'esperienza. Posso io da ciò che Lei ha detto dedurre che la parola ci presenta l'esperienza della chiesa primitiva, il che significa che si deve interpretare la parola primariamente su questa esperienza ecclesiale nello Spirito? Ora, se alla base della parola sta un'esperienza ben precisa, l'elemento primario della morale — che non può mai rinunciare a confrontarsi con l'esperienza della chiesa primitiva autenticata nella parola, ma deve primariamente basarsi sull'esperienza ecclesiale nello Spirito — può essere attualmente la parola interpretata in questa esperienza che ci viene data dallo Spirito odierno?

J. KREMER: Per me non si tratta di un'alternativa, perché questa esperienza della chiesa primitiva è un'esperienza aperta e dunque non tutto è già fissato in essa. Per me, questa interpretazione in senso ecclesiale non dice che ogni parola scritta da Paolo (per esempio, che le donne non devono andare a capo scoperto) debba valere, senza alcuna possibilità di mutamento, anche per noi. Per me, si è più liberi. Si tratta quindi di una traccia generale, in quanto c'è l'obbligo di confrontare le esperienze odierne con la Sacra Scrittura e con le esperienze della chiesa primitiva: questo è insieme un compito e un dovere. Il senso spirituale non è stato fissato nel testo, ma è un senso ecclesiale, un colloquio tra il testo e le esperienze odierne. È questo un compito di tutta la chiesa. E non è già tutto fissato, in quanto, spesso, dobbiamo aspettarci qualcosa di nuovo. Io prendo spesso l'esempio di Gal 5, il frutto dello Spirito: prima di avere il frutto bisogna lasciar passare del tempo, e così non si riesce sempre a riconoscere al momento che cosa vuole il Signore.

II

LA LETTURA SIMBOLICA DEL NUOVO TESTAMENTO *

LUIS ALONSO SCHÖKEL

Come esempio di una lettura simbolica del Nuovo Testamento, intendo proporre i passi su Giovanni Battista. Il rapporto, che unisce Giovanni Battista alla figura di Gesù, risulta molto più nitido di quanto la tradizionale esegesi storico-critica pensi, se la figura del Battista viene letta alla luce dei vari simboli utilizzati dagli evangelisti per approfondire il significato del precursore.

La prima parte della relazione sarà prevalentemente tecnica, in quanto ha come oggetto l'analisi precisa dei testi; nella seconda parte sarà invece dato uno sguardo panoramico sul mondo simbolico, in cui sono inseriti sia Giovanni Battista che Gesù.

*Il testo della presente relazione deriva in parte dalla rielaborazione di L. ALONSO SCHÖKEL-P. PROULX, *Las Sandalias del Mesías Esposo*, in Bibl 59(1978), pp. 1-37, e in parte dalla trascrizione dal magnetofono dell'intervento di L. Alonso Schökel.

1. L'analisi dei testi sui «sandali del Messia»

1.1. I quattro enunciati sul Battista nell'Evangelo di Giovanni

La curiosa frase del Battista sui sandali viene attestata ben cinque volte nel Nuovo Testamento: Mt 3,11; Mc 1,7; Lc 3,16; Gv 1,27; At 13,25. Già questo fatto non può non richiamare l'attenzione del lettore.¹ Per di più, nell'Evangelo di Giovanni il detto è collegato con altri detti in modo da formare un intreccio di voci, che — per tre capitoli — caratterizzano il ministero del Battista.

Soffermiamoci ad esaminare il contesto privilegiato di Gv 1-3. In questi capitoli notiamo un *sistema minore*: quattro enunciati di Giovanni Battista, perfettamente legati dall'unità tematica e vincolati pure da notevoli elementi formali, quali le ripetizioni di parole e lo scambio di botta e risposta.² Le connessioni sono profonde: infatti, se prendiamo una frase, questa si tira dietro quasi tutte le altre. Oltre a queste notevoli connessioni, sono presenti nella serie delle frasi altre relazioni complesse e sottili; se riusciamo a svolgerle e ad esporle, comprenderemo questa quadruplice serie sia nella sua unità che nelle particolarità dei vari membri che la compongono.

Il primo enunciato si trova nel prologo (1,15), come un anticipo del terzo (1,30); il secondo e il terzo (1,27.30) sono compresi nella grande testimonianza del Battista (1,19-34); il quarto, che rimanda ai precedenti, si trova alla fine del capitolo 3. Leggiamo dunque i quattro enunciati con le loro

¹ Fra gli antichi ricordiamo ORIGENE (PG 14,257-264 = GCS 4, 140-187) e fra i moderni M. DIBELIUS, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*, Göttingen 1911, spec. pp. 54-55 e 119-123.

² Ci riferiamo al testo attuale. Per i problemi genetici si consultino: R.E. BROWN, AB 29, pp. 153-155; B.M.F. VAN IERSEL, *Tradition und Redaktion in Joh 1,19-36*, in NT 5(1962), pp. 245-267; E. BOISMARD, *Les Traditions johanniques concernant le Baptiste*, in RB 70(1963), pp. 3-42; R.T. FORTNA, *The Gospel of Signs. A reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, Cambridge 1970, pp. 167-178 (su Gv 1,19-34). O. CULLMANN studia un importante motivo di Giovanni nel suo art. 'Ο 'ΟΠΙΣΩ ΜΟΥ 'ΕΡΧΟΜΕΝΟΣ, in ConJnt 11, in honorem A. FRIEDRICHSEN, 1947, pp. 26-32: si tratterebbe dell'argomento teologico e polemico dell'antiorità cronologica, contro la setta dei seguaci di Giovanni. Per uno studio sul sistema dei motivi, cf. E. LOHMEYER, *Zur evangelischen Überlieferung von Johannes dem Täufer*, in JBL 51 (1932), pp. 300-319.

rispettive introduzioni:

- 1,15 (Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ ... λέγων · οὗτος ἦν ὃν εἶπον ·)
ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.
- 1,27 (ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰωάννης λέγων ·)
... ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμι ἐγὼ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος.
- 1,30 (οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον ·)
ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι προῶτός μου ἦν.
- 3,28 (αὐτοὶ ὑμεῖς μοι μαρτυρεῖτε ὅτι εἶπον ·)
οὐκ εἰμι ἐγὼ ὁ χριστός, ἀλλ'ὅτι ἀπεσταλμένος εἰμι ἔμπροσθεν ἐκείνου.

Osserviamo anzitutto il ruolo dominante occupato dal binomio ὀπίσω / ἔμπροσθεν: esso offre uno o due elementi iniziali della frase, regge la correlazione ἔρχεται / γέγονεν, si trasforma in 3,28, riappare nell'equivalenza πρῶτός μου. Riassumendo, funziona come *Leitmotiv* della serie. La sua collocazione segue uno schema asimmetrico:

1,15 ὀπίσω / ἔμπροσθεν
1,27 ὀπίσω

1,30 ὀπίσω / ἔμπροσθεν
3,28 ἔμπροσθεν

Continuiamo l'analisi con un'altra operazione: del *contrappunto a quattro voci* ascolteremo contemporaneamente due voci per aggiungervene poi una terza ed una quarta; avremo modo così di apprezzare consonanze, dissonanze, scioglimenti, quello che aggiungono, quello che cambiano... Nell'esposizione procederemo schematicamente, perché anche il lettore abbia modo di vedere ed ascoltare.

- 1,15 ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος | ἔμπροσθέν μου γέγονεν | ὅτι πρῶτός μου ἦν
- 1,30 ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ | ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν | ὅτι πρῶτός μου ἦν

Una rimanda all'altra. Si nota solo un lieve cambio grammaticale. Si presentano divise in tre parti molto ben connesse tra di loro dalla sintassi e dal ritmo. Ritmo degli

accenti: 2+2+3 e 3+3+3; ritmo sillabico: 8+7+6 e 8+8+6. Sono frasi diverse, con una loro concatenazione, che hanno un'interna tensione di opposti al punto di sembrare degli enigmi. Sentiamole nella versione ebraica del Delitzsch:

1,15 <i>habba' 'aḥray</i>	<i>haya lepanay</i>	<i>ki qodem li haya</i>
1,30 <i>'aḥray yabo' 'iṣ</i>	<i>'ašer haya lepanay</i>	<i>ki qodem li haya</i>

L'unica aggiunta notevole è ἀνήρ, che consente di progredire nell'*identificazione del personaggio enigmatico*.³ Si tratta di identificazioni di priorità e di precedenza tra il Battista e un «uomo»; egli è l'oggetto dell'enunciato di 1,30, e la sua precedenza viene giustificata categoricamente («perché era prima di me»). La sua condizione di «uomo» ha a che fare con tale precedenza? L'enigma non trova ancora una risposta.

Aggiungiamo il terzo enunciato, che si lega con il secondo mediante il contesto di 1,19-34:

1,15	ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν ὅτι πρῶτός μου ἦν
1,30	ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν ὅτι πρῶτός μου ἦν
1,27	ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος οὗ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος () ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος (in ebraico): <i>habba' 'aḥray</i> / <i>'ašer 'enenni šoweh bo</i> / <i>lahloš me'alaw</i> / <i>'et šerok na'lo</i>

Puntiamo la nostra attenzione su 1,27: vi troviamo una parte identica a quella di 1,15 e una diversa, propria. Risulta chiara un'articolazione sintattica divisa in due parti, asimmetrica; il tema invece si presenta diviso in tre parti, in modo da accentuare l'espressione «non valgo quanto lui». Rispetto alle altre voci, in 1,27 il ritmo si amplia. Nascono così due

³ Citiamo per ora tre autori antichi, due greci e un latino: Ammonio Alessandrino dà tre possibili spiegazioni di ἀνὴρ: età matura, virtù perfetta, sposo della Chiesa (ed. J. REUSS, TU 89, p. 207); Teofilatto cambia leggermente e cita a proposito della terza spiegazione 2Cor 11,2 (PG 123,1173); Ambrogio dice: «Vir autem nomen est sexus» (*De fide* 3,10: CSEL 78, 131). È chiaro che la formula di 1,15 (senza ἀνὴρ) è meno precisa di quella di 1,30; in seguito, secondo un procedimento noto a Giovanni, viene generalizzata la formula per armonizzarla con il tema della preesistenza del *Logos*, che è tipico del prologo.

relazioni incrociate per la presenza del verbo «essere» rispettivamente con valore affermativo e negativo: ὅτι πρῶτός μου ἦν / οὐ οὐκ εἰμι ἐγὼ ἄξιος. Quanto alla caratterizzazione dell'aggiunta si noti: «uomo / sciogliere il legaccio del sandalo». Queste relazioni sono anche tematiche? Si implicano e si spiegano a vicenda? Dal momento che l'enigma permane, per il momento non possiamo ancora rispondere, pur desiderando conoscerne la soluzione.

Fino ad ora abbiamo esaminato una serie di identificazioni: «colui che viene — è maggiore — uomo — porta i sandali». Il problema astratto della precedenza si concretizza nell'incapacità di sciogliere i sandali ad un uomo: «Colui che viene dopo di me: io non sono in grado di scioglierli il legaccio del sandalo» (1,27). L'enigma proposto dal Battista si riferisce al diritto di sciogliere il sandalo ad un uomo e alla capacità di esercitare questo diritto, che suppone una priorità; ossia la priorità, di cui pareva godere il Battista, non ha fondamento, e l'ordine di precedenza viene ristabilito.

Passiamo al *quarto enunciato* (3,28) che — per la distanza che ha rispetto agli altri e per la differenza che denota — merita un'analisi speciale. Per rimandare espressamente ai testi precedenti, è necessario che si ascolti questo testo in contrappunto con essi.

ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος | οὐ οὐκ εἰμι ἐγὼ ἄξιος (1,27^{a+b})
οὐκ εἰμι ἐγὼ ὁ χριστός | ἀλλ'ὅτι ἀπεσταλμένος εἰμι ἔμπροσθεν
ἐκείνου (3,28^{a+b})
οὐ οὐκ εἰμι ἐγὼ ἄξιος | ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος
(1,27^{b+e})
οὐκ εἰμι ἐγὼ ὁ χριστός | ἀλλ'ὅτι ἀπεσταλμένος εἰμι ἔμπροσθεν
ἐκείνου (3,28^{a+b})

I due enunciati di 1,27 e 3,28 hanno per oggetto il Battista con una sottolineatura negativa: «non sono»; non essendo il Messia, il Battista non ne possiede i diritti (οὐκ ἄξιος). Nella catena delle identificazioni si inserisce una parte nuova: «colui che viene — superiore — uomo — Messia» e «non valgo quanto lui — non sono il Messia — sono inviato innanzi a lui». Quest'ultimo elemento è particolarmente interessante, in quanto, come «uomo» precisava la figura di colui che doveva venire, «inviato» precisa la figura del Battista (antici-

pata in 1,6). Dal momento che è stato inviato come precursore, egli non ha il diritto né la capacità di sciogliere i sandali. Si risolve così l'enigma?

Il contesto del quarto enunciato aggiunge un'*ulteriore definizione*: l'uomo è lo sposo, il Battista è l'amico dello sposo; «colui che deve venire — uomo — sposo». Questo quarto enunciato, isolato dai precedenti, ma unito al secondo per forma e contenuto, risolve l'enigma: come inviato innanzi all'uomo e come amico dello sposo, Giovanni non è in grado di sciogliere i sandali a Gesù. Il campo semantico si delimita: l'uomo (1,30) è lo sposo (3,29), mentre l'inviato (3,28) è il suo amico (3,28). Il *contesto* generale è *nuziale o matrimoniale*; e il contesto giuridico, con il riferimento alle precedenze, è dunque quello del diritto matrimoniale. Che sciogliere il sandalo abbia a che fare con tale diritto e che Giovanni non fosse abilitato a compiere un simile atto, sono due questioni giuridiche fra loro collegate, che riguardano l'oggetto e il soggetto di un diritto.

Abbiamo anticipato un accenno ai titoli «sposo» e «amico dello sposo». ⁴ La funzione particolare del quarto enunciato della serie, in quanto diventa la *soluzione dell'enigma* proposto dal Battista, ci obbliga a far riferimento all'intero contesto.

Gv 3,28-30:

Οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ χριστός,
ἀλλ' ὅτι ἀπεσταλμένος εἰμὶ ἔμπροσθεν ἐκείνου.
Ὁ ἔχων τὴν νύμφην νυμφίος ἐστίν,
ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου, ὁ ἑστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ,
χαρὰ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν νυμφίου.
Αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται,
ἐκείνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἔλαττουσθαι.

Qui abbiamo la soluzione delle varie antitesi — di forma e di contenuto — incontrate nella serie di Giovanni o nella

⁴ E. BOISMARD, *L'ami de l'époux*, in *A la rencontre de Dieu*, Mémorial A. GELIN, 1961, pp. 289-295: studio esemplare, che ci insegna a leggere in profondità, sullo sfondo delle istituzioni di Israele e abbracciando con lo sguardo testi distanti tra loro. Molto diversa è invece l'interpretazione di C.H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, pp. 279-287, e di altri ancora, che trovano in 3,29 una semplice espressione parabolica: si veda il cit. commento a Gv di R.E. BROWN, AB 29, p. 156, con la bibliografia annessa.

nostra serie di motivi letterari della quintuplici tradizione. La soluzione si formula in termini non di competenza, ma di *distinzione nelle funzioni*; non di pretese e di antagonismi, ma di precedenza riconosciuta e ristabilita; non di pura successione, ma di compimento di un mandato e di sostituzione di funzioni. Doveva essere così, δεῖ, e chi accetta volontariamente tale destino può rallegrarsi χαρᾷ χαίρει, ἡ χαρὰ πεπλήρωται (cf. πληροῦν τὸν δρόμον: At 13,25). Questo destino si fonda, ὅτι, nella priorità di Cristo e nel suo correlativo: ὅτι πρῶτός μου ἦν, οὐ οὐκ εἰμι ἐγὼ ἄξιος.

La priorità di Gesù riguarda sia i profeti che il Battista, ed anche i capi dei giudei (1,19-28). Ma tale priorità non si basa sulla competenza di due maestri d'Israele (3,25); indica piuttosto il passaggio da un'epoca all'altra,⁵ la prima delle quali è stata sotto il segno dei profeti e dei maestri, mentre la seconda si enuncia con la venuta del Messia sposo (secondo la visione di Is 40-66, come si vedrà più avanti). Il Messia infatti non è un nuovo profeta, che si aggiunge agli altri per predicare la conversione, ma è lo «sposo», che con «pieno diritto» viene a rinnovare l'alleanza-matrimonio con Israele. È per questo motivo che il Battista — che prima non identificava (1,31-33) il Messia, benché lo sapesse presente e ne avesse un'immagine derivatagli dalla lettura di Is 40ss — può infine manifestare la sua gioia per la missione portata a termine (At 13,15) e può avviare i suoi discepoli al seguito di Gesù (1,35ss e 3,30).

L'apporto principale, che ci viene offerto dalla quintuplici tradizione sui sandali del Messia, non è tanto costituito dal peso eccezionale, che le provengono da cinque testi con termini fissi; esso è costituito piuttosto dalla costellazione di motivi comuni, che pure sono fissi e presentano una grande ricchezza.

La serie di Giovanni svolge anche un'altra funzione: seleziona i motivi, li isola e li raggruppa, li sottolinea o li sviluppa. Più che ripetere, come fa la quintuplici tradizione, la serie di Giovanni approfondisce ricomponendo. L'enunciato di 1,27 è il punto di intersezione della quintuplici

⁵ Si veda Gv 3,30 e At 13,24-25. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1960³, p. 16ss.

tradizione con la serie di Giovanni: il quarto in una serie di ripetizioni, il secondo in una serie di relazioni. La serie di Giovanni ci spiega come mai la quintuplice tradizione sui sandali risulti tanto strana a prima vista; il fatto è che essa ripete semplicemente alcuni dati di un enigma sul Messia nascosto (Gv 1,26), senza darcene la soluzione. Giovanni ce la offre nel versetto 3,28ss, che è legato in modo speciale con 1,27. Possiamo così apprezzare lo sforzo di Giovanni per approfondire la testimonianza del Battista su Gesù, definendo in tal modo l'identità di ambedue e le loro rispettive missioni.

Ma ecco che il quarto enunciato non lo troviamo isolato alla fine del ministero del Battista; anzi esso congiunge l'inizio e la fine della sezione di Gv 1-3. Ecco che il nuovo elemento «inviato», ἀπεσταλμένος, fa eco a 1,6 ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος; mentre il nuovo elemento «Messia» richiama 1,20, che riporta la testimonianza del Battista, ripetuta dai farisei in 1,25, che a sua volta si richiama al «colui che deve venire» di 1,27. Inoltre, il contesto giuridico della precedenza trova la sua matrice in Gv 3,28-30; per il contesto di diritto matrimoniale la si può invece trovare nel contesto di Gv 1,29-3,21.

In conclusione, si può affermare che lo studio della serie di Giovanni ci ha permesso di arrivare al centro del mistero dei sandali del Messia. In questa serie, il quarto enunciato — che è legato a 1,27 e al suo contesto — ci ha offerto i risultati più importanti. Con tutto ciò, l'enunciato sui sandali non ci ha però ancora rivelato il suo segreto.

1.2. «Togliere i sandali»: un elemento del diritto matrimoniale

Che cosa si può dunque dire del problema dei sandali? Questo problema nasce in un contesto matrimoniale o, piuttosto, di *diritto* matrimoniale. Infatti l'espressione οὐ οὐκ εἰμι ἐγὼ ἄξιος deve essere riferita al diritto greco (dal quale poi passa anche in quello romano), dove indica l'ἰκανότης, ossia la «capacità», l'«autorità», il «diritto». Il linguaggio è rigorosamente giuridico. Pertanto la frase sui sandali risulta appartenere ad un contesto, che è insieme matrimoniale e di diritto.

Il problema a questo punto diventa un altro, quello di

trovare un contesto matrimoniale, dove entrino in qualche modo i sandali. Se si fa riferimento all'ipotesi, tra l'altro più verosimile delle altre, che l'evangelista Giovanni trova la sua patria mentale, più che nello gnosticismo, nell'Antico Testamento — sia direttamente, che indirettamente nell'Antico Testamento targumizzato — allora tale contesto non può essere ricercato che qui.

Ma, prima di cercare questi riferimenti veterotestamentari, è opportuno stabilire che la frase in questione significa: «Io non sono autorizzato»; «chi viene dopo di me ha più autorità, più diritto»; «io non ho autorità per togliere i sandali».

A questo punto è possibile risalire alle prescrizioni del diritto matrimoniale ebraico relative al *levirato* (Dt 25,5-10): «Quando i fratelli abiteranno insieme e uno di loro morirà senza lasciare figli, la moglie del defunto non si mariterà fuori, con un forestiero; il suo cognato [cf. il lat. *levir*, che significa appunto «cognato», e corrisponde all'ebraico *yabam*] verrà da lei e se la prenderà in moglie, compiendo così verso di lei il dovere del cognato; il primogenito che essa metterà al mondo, andrà sotto il nome del fratello morto, perché il nome di questo non si estingua in Israele [= il diritto del levirato]. Ma se quell'uomo non ha piacere di prendere la cognata, essa salirà alla porta degli anziani e dirà: Mio cognato rifiuta di assicurare in Israele il nome del fratello; non acconsente di compiere verso di me il dovere del cognato. Allora gli anziani della sua città lo chiameranno e gli parleranno; se egli persiste e dice: Non ho piacere di prenderla, allora sua cognata gli si avvicinerà in presenza degli anziani, gli toglierà il sandalo dal piede [quest'operazione però poteva esser fatta anche da altra persona che segue la cognata], gli sputerà in faccia e prendendo la parola dirà: Così sarà fatto all'uomo che non vuole ricostruire la famiglia del fratello. La famiglia di lui sarà chiamata in Israele la famiglia dello scalzato (tr. CEI)». Come si capisce da questo tratto del Dt, quello della scalzatura è un vero e proprio rito, che nel diritto ebraico — dove è stato praticato fino al VI/VII sec. d.C. — prende il nome di *ḥaliṣa*.

Se ci si riferisce a questo contesto, il Battista dice di Gesù: «Io non posso sottometterlo al rito della *ḥaliṣa*; io non voglio prendere la sposa, perché la sposa è sua. Sottometterlo al rito

della *ḥaliṣa* significa occupare il suo posto, cosa che io né voglio né posso fare».

Questo dice dunque il Battista di Gesù, e lo dice perché — anche se è arrivato prima — sa di non avere alcun diritto da far valere nei suoi confronti. Anche Booz era arrivato prima; c'era però un altro che aveva più diritto di lui (Rut 3,9ss), e poteva subentrargli solo dopo la sua rinuncia: «Colui che aveva il diritto di riscatto rispose: "Io non posso acquistare con il diritto di riscatto, altrimenti danneggerei la mia propria eredità; subentra tu nel mio diritto, perché io non posso valermene". Una volta in Israele esisteva questa usanza relativa al diritto del riscatto o della permuta, per convalidare ogni atto: uno si toglieva il sandalo e lo dava all'altro; era questo il modo di attestare in Israele. Così chi aveva il diritto di riscatto disse a Booz: "Acquista tu il mio diritto di riscatto"; si tolse il sandalo e glielo diede» (Rut 4,6-8; tr. CEI).⁶

Il tema del levirato è importantissimo nella legge israelitica. Ciò è dimostrato — oltre che dai testi biblici menzionati — dal *Targum Ps.-Jonathan* (Dt 25,9) e dal trattato *Yebamot* della *Mishna*.⁷ L'importanza del levirato deriva dal fatto che coinvolge tutto il problema familiare. Esso è un tema importantissimo anche per la vita sociale d'Israele; e, non a caso, vi è tutta una serie di spiegazioni molto complesse su come devono essere il sandalo e la correggia, nonché sulla maniera di agire.

Ora, studiando quella legislazione,⁸ è possibile spiegare

⁶ Abbondano studi, anche specializzati, sul problema giuridico di Rut; in particolare sulla legge del Dt e il levirato. Fra gli studi più recenti si possono consultare: D.R.G. BEATTIE, *The Book of Ruth as Evidence for Israelite Legal Practice*, in VT 24(1974), pp. 251-267; E. LIPIŃSKI, *Le Mariage de Ruth*, VT 26(1976), pp. 124-127; alla p. 127 Lipiński spiega la capacità di Noemi di adottare il figlio di Rut; questo schema giuridico ci aiuterà a spiegare il posto di Maria rispetto ai figli della chiesa, spec. al riguardo di Gv 19,26-27.

⁷ *Yebamot* (ed. RENGSTORF, Giessen 1929), Beilage I e II, pp. 245-259. Sui problemi generali, che riguardano il carattere e la datazione del *Targum Ps.-Jonathan*, cf. R. LE DÉAUT, *Introduction à la littérature targumique*, vol. I, Rome 1966, pp. 89-101. Lo stesso autore ci spiega la variante del manosc. di Londra, che dice «il piede destro»; la stessa disposizione si legge pure in *Yeb* 12,2, in *Sifre Dt* 25 (RENGSTORF, cit., p. 249), in *Midrash Tannaim Dt* 25 (ivi, p. 257), ecc.

⁸ Sul simbolismo dei sandali: J. NACHT, *The Symbolism of the Shoe with special Reference to Jewish Sources*, in JQR 6(1915), pp. 1-22; W. DEONNA, ΜΟΝΟΚΡΗ-ΠΙΔΕΣ, in RHR 112 (1935), pp. 50-72. In campo biblico: E.A. SPEISER, *Of Shoes*

tutte le varianti paradigmatiche del Nuovo Testamento. Il problema — in pratica — sta nel fatto che il Battista non è il Messia. E questo — che è un problema delle prime comunità cristiane — viene presentato nell'Evangelo di Giovanni in occasione di una polemica con i farisei, utilizzando il loro linguaggio, che è allusivo all'Antico Testamento.⁹

Così abbiamo proposto che, per l'evangelista, il problema del messianismo — cioè il ruolo di Gesù in quanto Messia, in contrapposizione al Battista — viene spiegato attraverso un simbolo matrimoniale. Per l'evangelista il Messia è dunque lo sposo, e il Battista prepara la sposa lavandola, compiendo così un atto che si fa il mattino delle nozze (cf. Rut 3,3, Giuditta 10,3 e, in un altro senso però, anche Ef 5,25). La sposa è — secondo la tradizione antica — la comunità israelitica, e il Battista la sta preparando e pensa che, quando lo sposo arriverà, la sposa lo abbraccerà felice. Ma questa è una visione alquanto idillica, che non conosce il dramma e la tragedia. Nel levirato invece c'è una tragedia: il marito è morto ed il problema — da risolvere con la solidarietà — è quello di risolvere la situazione tragica di una vedova e di un uomo senza nome postumo. Questa dimensione tragica si avvererà anche per il Messia: il Battista ancora non lo sa; Giovanni invece, l'evangelista, lo sa molto bene.

and Shekels (1 Sm 12,3; 13,21), in BASOR 77 (1940), pp. 15-20; H.C. BRICHTO, *Takig-off of the Shoe(s) in the Bible*, in *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1969, vol. I, pp. 27-30. C.M. CARMICHAEL, *A Ceremonial Crux: Removing a Man's Sandal as a Female Gesture of Contempt*, in JBL 96(1977), pp. 321-336. Su Mt 3,11 e par.: P.G. BRETSCHER, *Whose Sandals? Mt 3,11*, in JBL 86(1967), pp. 81-87. Non ci siamo serviti di questi studi dato il loro carattere troppo generale o alieno dal nostro tema, ed anche perché non rispettano il testo che studiamo.

⁹ R. SCHNACKENBURG, *Die Messiasfrage im Johannesevangelium*, in J. BLINZER - O. KUSS - F. MUSSNER, *Neutestamentliche Aufsätze*, Festschrift J. SCHMID, Regensburg 1963, pp. 240-264; R. SCHACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, Freiburg i.B. 1965, vol. I, pp. 321-328: «Die Würdenamen Jesu in Joh 1». In concreto, circa la concezione del Messia come sposo, e non limitandosi solo al confronto (cf. *supra*, nota 4), le differenze all'interno della critica sono notevoli: W.H. BROWNLEE, *Messianic Motifs of Qumran and the NT*, in NTS 3(1956-57), pp. 12-30 e 159-210, spec. 205-206, incontra in un testo il titolo di sposo attribuito al Messia; lo nega J. GNILKA, *Bräutigam — spätjüdisches Messiasprädikat?*, in TrThZ 69(1960), pp. 298-301, insistendo sulla posizione già di J. JEREMIAS, in TWNT, vol. IV, p. 1095. Che direbbero gli autori cit. dell'interpretazione messianica del Sal 44 (45)?

2. Il simbolismo matrimoniale in Gv 1-3

2.1. Un tentativo di lettura simbolica

Studiando questi testi alla luce dell'esegesi patristica (cf. per esteso l'articolo in «Biblica»), è apparso il valore di alcuni padri come esegeti o interpreti dell'evangelo. Se si pensa a commenti del tipo di quelli di Girolamo o di Ambrogio, ci dobbiamo domandare donde nasce la loro precisione e la loro penetrazione. Tra i possibili motivi, ne segnaliamo tre: (a) questi padri avevano grande familiarità con tutto l'Antico e il Nuovo Testamento; (b) questi padri erano abituati ad una lettura contemplativa della Bibbia, che consentiva loro di scoprire vaste connessioni, che andavano ben oltre la pericope del libro; (c) essi approfondivano soprattutto la mutua relazione dei due Testamenti, inserendola nel mistero di Cristo. Questi tre atteggiamenti sono molto vantaggiosi per chi vuole comprendere dei testi del tipo di quelli di Gv 1-3.

Non si potrebbe allora continuare, seguendo il metodo suggeritoci dai padri? È fuori dubbio che l'esegesi critica degli ultimi cento anni non manifesta un'eccessiva stima per l'esegesi dei padri. Per una volta, pur essendo consci che tale metodo non è oggi molto praticato, tenteremo di porci nella *prospettiva patristica*. Si tratterà solo di un tentativo, che non presume di escludere gli altri metodi e le conclusioni a cui essi pervengono.

Nell'esposizione ci sforzeremo di procedere in maniera sintetica e in modo conciso, pur rendendoci conto che potrebbe esserci richiesto di produrre delle prove per ogni nostra affermazione ai fini di giustificarla. Cercheremo di segnalare le relazioni, che si possono individuare nei testi, quando si segua una lettura polarizzata da una grande prospettiva unitaria. Come l'analisi non ha voluto essere che un tentativo, così l'esposizione che segue non vuole essere altro che una proposta.

2.2. I testi «matrimoniali» di Is 40-66 in Gv 1-3

Giovanni evangelista ci offre una personale immagine del Battista,¹⁰ non si sa se perché si identifica con il suo personaggio fino al punto di farlo parlare in luogo suo, oppure perché prende le distanze da lui per correggerlo e completarlo. Noi crediamo che la figura del Battista sia coerente con il resto del quarto Evangelo, nel cui contesto trova però anche il suo superamento. La figura del Battista — nel mentre che ne riceve luce — irradia la sua luce sull'evangelo; infatti la concezione messianica del Battista, proiettandosi nel contesto dell'evangelo, si articola, si arricchisce, si approfondisce. Ciò vale anche per la visione matrimoniale del Messia, riferimento al levirato incluso.

L'autore del quarto evangelo, tracciando la sua immagine del Battista, ne selezionò i gesti, li organizzò e li sottolineò. Perché? Alcuni credono di trovare una risposta, richiamandosi ad una storia polemica sul ruolo del Battista. Ma questo fatto non ne dovrebbe che costituire l'occasione. Bisogna perciò entrare di nuovo nei testi e muoversi con maggiore larghezza negli spazi che offrono, se si vuol scoprire i principi della loro coerenza interna.

A titolo di ipotesi, si potrebbe avanzare la seguente ricostruzione: Giovanni evangelista (o «il discepolo prediletto») apprese dal Battista — come ritiene la critica attuale — un'intuizione originale sul Messia, suscitata dalla lettura di *Isaia*, specialmente dei suoi testi «matrimoniali». Partendo da tale intuizione e da altre esperienze attinte dal comportamento di Gesù, Giovanni ebbe modo di approfondire e di arricchire il suo pensiero sul Messia — e, contemporaneamente, anche quello del Battista sul Messia —, insistendo appunto sul simbolo matrimoniale. Una simile tesi non può essere provata; i testi ci rivelano tuttavia una *coerenza nell'ordine dei simboli*, che è paragonabile ad una tonalità che nasce e prende spunto da diversi motivi melodici, per

¹⁰ C.H. DODD, cit., pp. 288-301 (tradizioni storiche proprie di Gv). R.E. BROWN, *John the Baptiste in the Gospel of John*, nei suoi *New Testament Essays*, Milwaukee 1965, pp. 134-140 (= CBQ 22[1960], pp. 292-298). Di carattere più generale: M. DIBELIUS, cit.; W. WINK, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge 1968.

dare luogo a modulazioni che poi è in grado a sua volta di assorbire.

La seconda parte del libro di Isaia (Is 40-66) ha un sorprendente numero di punti di contatto con Gv 1-3, che vanno ben oltre il riferimento esplicito e, insieme, programmatico di 1,23. Come è naturale, quasi nessuno di questi temi o di queste formule sono esclusivi delle due sezioni della Bibbia qui confrontate (Gv 1-3 e Is 40-66); per questo la prova della loro interdipendenza non è apodittica. Tuttavia, in nessun'altra sezione dell'Antico Testamento si concentra un così grande numero di convergenze con il testo dell'Evangelo di Giovanni.¹¹ Eccone la lista:

Gv 1,4.8s	φῶς	Is 60
7.15 ecc.	μαρτυρ-	43,10
14	λόγος+σάρεξ+δόξα	40,6-8
14	ἐσκήνωσεν	54,2
15	κέκραγεν	42,2
15.27 ecc.	ἐρχόμενος	40,10; 62,11 (cf Gv 12,15?); 66,18...
15.30	ὀπίσω/ἐμπροσθεν	45,1-2; 52,12; 58,8
23	φωνή κτλ.	40,3
29.36	ἄμνός	53,7
29	αἵρων τὴν ἁμαρτίαν	53,6 (Aq., Symm.); 53,8.12
30	ἀνὴρ	54,1 (con Gv 3,30)
33	πνεῦμα ἐπ'αὐτόν + καταβαῖνον	61,1; ecc. 63,19 (BH; cf. Ap 21,2ss)
34	ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ	42,1; 45,4; ecc.
35ss	discipoli	54,13 (cf. Gv 6,45)
47	ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν	53,9
49	βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ	41,21; 43,15; 44,6
2,9	οἶνος	62,8s
11	ἐφανέρωσεν τ. δόξαν αὐ.	40,5; 52,13-15; 66,18
16-22	οἶκος + ricostruzione	44,28; 54,11s (66,1); 62,5 (b'l+bnh)

¹¹ D.R. GRIFFITHS, *Deutero-Isaiah and the Fourth Gospel: Some Points of Comparison*, in ExpT 65(1953-54), pp. 355-360; F.W. YUNG, *A Study of the Relation of Isaiah to the Fourth Gospel*, in ZNW 46(1955), pp. 215-233 (le pp. 227-230 sono relative a Is 40,6); più ampio è G. REIM, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, Cambridge 1974, pp. 162-183. Anche R.E. BROWN, AB 29, pp. 536-537 (origine dell' ἐγώ εἰμι).

3,3-10	problema della generazione	49,21; 66,7-9
14	ὠψοθῆναι τ. υἱὸν τ. ἀνθρώπου	52,13
29	ἐχῶν τ. νόμφην	54,1 (con Gv 1,30); 54,5 (Aq.)
29s	νυμφίος + χαρά	61,10; 62,5; 66,10

Se si prescinde dal capitolo iniziale (Is 40) della sezione di Isaia qui raffrontata con Gv 1-3, si nota una certa concentrazione sui *capitoli «matrimoniali»* (Is 49; 54; 61s; 66) e sui canti del Servo. Il Messia di Gv 1-3 presenta molti aspetti, che derivano da Is 40-66: soprattutto il tema dello sposo che viene o ritorna per ricongiungersi con la sua sposa; egli viene come *go'el* (Is 49,26; 54,5.8; 60,16), titolo che introduce il tema del levirato nel campo matrimoniale, con il valore giuridico che si trova in Rut e con il significato metaforico derivato da Isaia. L'istituzione del levirato appartiene all'istituto matrimoniale, stabilisce una precedenza e attua una sostituzione, suppone una morte, si realizza con un rito. Il Battista alludeva al rito — questa almeno è la nostra tesi, che riprendiamo da una precedente tradizione — rifiutandosi di metterlo in atto; gli altri aspetti costitutivi si ampliano nella riflessione teologica di Giovanni evangelista.

2.3. *Tre grandi simboli in Gv 1-3: la precedenza, il matrimonio, la morte del fratello*

1. Precedenza

La precedenza è una relazione formale, che può presentarsi con diversi contenuti. Essa è apparsa più volte nel binomio ὁπίσω / ἔμπροσθεν, modellando varie opposizioni enunciate dal Battista.¹² Altrettanto avviene in altri punti di Gv 1-3: voce/parola (1,23/1,14); lampada/luce (5,35/1,14ss; 3,19ss; 5,35); annuncio di Filippo/elezione da parte di Gesù (1,45/48); Giacobbe menzognero/Israele sincero (1,47); Israele/israelita (1,31/47-49); re d'Israele/dei giudei (1,49; 12,13/19,14.19); Pietro/l'altro discepolo (1,45s, cf. 13,23-25;

¹² Il fine lavoro di supposizioni, con cui questo evangelista opera, attira l'attenzione dell'esegesi antica a partire da Eracleone. Nella stessa linea possiamo cit. S. PANCARO, *The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John*, Leiden 1975.

18,15s; 20,4-6; 21,7.20-23); predizione/segni maggiori (1,51); senza vino/con vino (2,3/2,8); tempio/mercato (2,14/16); casa/corpo (2,17.21); corpo mortale/risuscitato (2,21s); nascita carnale/spirituale (3,4-6); prender da sé/dare dal cielo (2,26s); ecc.

In questo sistema formale di precedenza si inquadra perfettamente l'immagine del levirato. Questo sistema non è esclusivo di Gv 1-3, e neppure della rimanente parte dell'E-vangelo di Giovanni, ma è in tale preciso contesto che si evidenzia maggiormente.

2. L'immagine matrimoniale

Cerchiamo di mostrare come l'immagine matrimoniale possa essere uno dei *principi unificatori* dei molti dati dispersi in Gv 1-3, sia che li troviamo in primo piano o più sfumati sullo sfondo. Sappiamo che essa è un'immagine importante, ampiamente sviluppata nell'Antico Testamento e ripresa dalla tradizione patristica. Ma essa è solo un'immagine fra le tante altre, di cui è spesso un elemento complementare, ma mai esclusivo.

Il levirato non è che un aspetto di questa immagine matrimoniale; tuttavia è importante, prima di procedere, riprendere in considerazione alcune delle sue componenti ¹³ (che sono state analizzate precedentemente, nel paragrafo 1.2). I dati da tenere in evidenza sono i seguenti: Dt 25,5-10: «affare familiare, tra fratelli, in seguito ad una morte; la vedova deve restare in famiglia, il defunto non deve rimanere senza famiglia o discendenza; lo scopo è quello di trasmettere il nome o di edificare il casato. Cerimonia pubblica di rinuncia e ignominia per colui che rinuncia; libertà della donna abbandonata»; Rut 4,6-8 (nel contesto di tutto il libro): «relazione con l'eredità del campo, ordine di precedenza, intervento della madre/suocera, rinuncia radicale di una donna; passaggio da *ybm* a *g'l*, cambia l'esecutore

¹³ Può risultare utile rileggere la triplice motivazione di questa legge, secondo Flavio Giuseppe (*Ant.* 4,254): «sarà utile alla società che non vengano meno i casati, che la proprietà rimanga nella famiglia, che le donne possano trovare conforto con i parenti prossimi del defunto...».

dell'infamia; il tema dell'acquisizione si impone su quello dell'infamia; si ampliano — sul piano narrativo — vari elementi, come quello dell'amore, dell'edificazione del casato, ecc.».

Rivediamo ora i temi matrimoniali, che si incontrano in Gv 1-3:

a) *Gli sposi*. Tocca al Battista identificare senza ambiguità lo sposo, e lo farà con una serie di testimonianze ascendenti che culminano in 3,28-30: lo *sposo* è il Messia, è Gesù. In forma negativa Giovanni afferma di non essere un concorrente al titolo di Messia (1,27) e tantomeno un rivale (3,29, cf. Gdc 14,20). Non si può dire invece che la *sposa* venga identificata con altrettanta precisione. Secondo la tradizione, la sposa è la comunità di Israele, storica ed escatologica. Sembra che il Battista pensi di trovarsi tra i suoi contemporanei per prepararli come si fa con una sposa, con il rito concreto della lavanda (Rut 3,3). Ma l'Evangelista sa che la sposa non accetterà, che la nazione ebraica, per mezzo dei suoi capi ufficiali, rifiuterà (12,37ss).¹⁴

b) *Le nozze*. La collocazione dell'episodio delle nozze di Cana, all'inizio dell'evangelo mentre Gesù inizia la sua vita pubblica, è assai significativa. Una grande tradizione ha visto in questo racconto — oltre al suo ovvio significato — un simbolo anticipato delle nozze messianiche di Gesù (l'Ap parlerà delle nozze dell'Agnello).¹⁵

¹⁴ Escludendo Gv 3,29, che appartiene al ciclo del Battista, è curioso come nei passi evangelici in cui Gesù si paragona allo sposo, manca la sposa o quantomeno non viene menzionata. Così, per es., in Mc 2,18-20 e par., dove si trova una frase di Gesù imparentata con Gv 3,29; un confronto con Lc 12,36; due parabole in Mt 22,1-14 e 25,1-13. Nell'allegoria dei vignaioli omicidi (Mt 21,33-46 e par.), che precede immediatamente la parabola delle nozze regali (Mt 22,1-14), il riferimento può essere chiarito alla luce del simbolismo della vigna del Ct (soprattutto 8,11-12); similmente nella parabola dei figli inviati nella vigna (Mt 21,28-32). La parabola delle dieci vergini in alcuni manosc. (tra cui D e Θ) si trova così completata: «presero le loro lampade e andarono incontro allo sposo e alla *sposa*» (Mt 25,1). Al contrario, Rut nelle sue relazioni con Noemi è chiamata *νύμφη*, e Booz viene chiamato *ἀνὴρ*; la relazione con il Ct è evidente. Negli scritti del NT, al di fuori degli evangelii, ed anche in scrittori ecclesiastici posteriori, la sposa è la Chiesa o le chiese, anche quelle sorte tra i pagani.

¹⁵ A. SMITMANS, *Das Wunder von Kana. Die Auslegungen von Joh 2,1-11 bei den Vätern und heute*, Tübingen 1966, spec. pp. 35-36, 43-46 e 207-217. Il simbolismo nuziale messianico di Cana ebbe sviluppo soprattutto nell'esegesi latina (ivi p. 211).

Gli sposi del racconto sono una coppia anonima, ed appare solo lo sposo quando riceve il rimprovero del maestro di tavola. Benché anche un'anonima coppia di giudei possa simbolizzare l'unione di Dio con il suo popolo (cf. il Ct), tuttavia questi sposi — nella loro realtà pratica — non possono generare che «per impulso della carne e per desiderio dell'uomo», e non generano «figli di Dio» (cf. 1,13). Il vero sposo è Gesù, che — per il fatto di possedere lo Spirito (1,33) — ha la possibilità di esercitare un *potere creatore*, traendo vino dall'acqua. All'acqua della purificazione si oppone, o fa riscontro, la fecondazione per opera dello Spirito.

Il ruolo della madre alle nozze ha una tradizione suggestiva. Il Ct lo attesta diverse volte: «... guardate il re Salomone con la corona che gli pose sua madre, nel giorno delle sue nozze, nel giorno della gioia del suo cuore (3,11)»; «ella è l'unica di sua madre, la preferita della sua genitrice (6,9)»; «là, dove ti concepì tua madre, là, dove la tua genitrice ti partorì (8,5; tr. CEI)».

Ricordiamo anche il ruolo avuto da Betsabea nel definire la successione nel casato o famiglia di Davide, ed anche che il titolo di regina era detenuto dalla madre del re in carica. Si badi soprattutto al ruolo di Noemi in Rut: questa madre anziana e vedova è l'organizzatrice discreta e decisa del matrimonio leviratico fra il proprio leviro, Booz, sostituto del figlio morto, e colei che la accompagnava, Rut, la sposa straniera dello stesso figlio morto; quando si festeggerà la nascita del primo figlio, Noemi verrà benedetta e dichiarata madre del bimbo.

Alla fine del racconto delle nozze di Cana non si fa menzione dello sposo che si porta in casa la sposa; è invece Gesù, che con sua madre, i suoi fratelli e i suoi discepoli se ne va «a casa» a Cafarnao, suo nuovo luogo di residenza (cf. 2,12 e Mt 4,13).

Nel Ct si fa espressamente menzione della casa della madre, dove si consumano le nozze: «... non lo lascerò finché non l'abbia condotto in casa di mia madre (3,4)»; «Ti condurrei, ti introdurrei nella casa di mia madre (8,2; tr. CEI)».

Quanto al maestro di tavola, egli esercita nella festa un ruolo di testimone (anche se non si usa il termine μάρτυς): è

lui che testimonia la qualità eccezionale del vino e fa riferimento ad un'usanza tradizionale, che Gesù — insieme a Maria — ha sovvertito. Ciò che il maestro non può testimoniare è la provenienza del vino, in quanto anche lui è nella stessa ignoranza in cui si trovano le autorità giudaiche nei confronti di Gesù (anch'essi non sapranno donde venga Gesù, né donde venga il vento-Spirito che porta vita nuova; e, nell'ambito dell'amore e della fecondità, non si conosce «il cammino dell'uomo verso la fanciulla»: Pro 30,19). Contrasta con una simile ignoranza la conoscenza che ha l'Evangelista, il quale fa delle allusioni e dà dei suggerimenti con grande discrezione.

c) *Fecondità*. Il tema viene simboleggiato nell'acqua con lo Spirito e nella *trasformazione* dell'acqua in vino. È il tema che Gesù stesso espone e discute nel suo colloquio con Nicodemo (3,2-6.14-16; cf. 3,36), ampliando l'opposizione già proposta nel Prologo (1,12s). C'è una nascita carnale, che procede dalla volontà e dalla passione dei coniugi, e c'è una nuova nascita dal seno materno nell'acqua fecondata dallo Spirito santo. Solo Gesù ha potere su questo battesimo; solo lui può trasformare l'acqua (2,9) e i nomi (1,42). Si noti il gioco delle trasformazioni:

1,12 ἔξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι

1,14 ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο

2,9 τὸ ὕδωρ οἶνον γεγεννημένον

Con l'epifonema di 3,30 ci ricollegiamo nuovamente con il Battista: «Egli deve crescere, io invece diminuire». Il termine αὐξάνειν è la costante traduzione dell'ebraico *prh*, il termine usato da Dio per conferire la fecondità a uomini ed animali (Gn 1,22.28; 8,17; 9,1.7; ecc.). L'antitesi «crescere/diminuire», vista sotto l'aspetto della fecondità, è presente anche in Ger 30,19, in un contesto di restaurazione. Quando l'amico conduce gli sposi fino alla camera nuziale e rimane fuori, augura loro dei figli, anche se lui può rimanere senza.

Questo avviene — per il momento — per quanto riguarda i discepoli, che Giovanni non chiama «figli», come farebbe la tradizione sapienziale. I discepoli del Battista abbandonano il loro maestro per seguire Gesù (1,35ss; 3,26s). Ma, per

l'evangelista, ciò non è sufficiente, in quanto ci vuole anche una rinascita mediante la fede (1,12), perché soltanto coloro che credono possono diventare «figli di Dio». È proprio quanto succede a Cana: i discepoli credettero in lui (2,11).

d) *Il nome o casato*. Su questo tema, che è fondamentale in Dt 25,5-10 e in Rut,¹⁶ Gv 1-3 non si diffonde. Naturalmente avviene un cambio generico, per cui i discepoli di Giovanni diventano i discepoli di Gesù. Il cambio di nome di Simon Pietro (1,42) sembra significare ben di più di un semplice «decreto di nomina»; il suo ruolo nella chiesa del Messia si chiarificherà nel capitolo 21; ricordiamo anche la funzione della «pietra/roccia» intesa come cava da cui vengono tratti i figli di Abramo (Is 51,1; Mt 3,9; Gv 8,39ss). Natanaele, che significa «Dono-di-Dio» (si confronti con 3,27), è il modello del discepolo, vale a dire vero *ben yiśra'el* o israelita, capace di riconoscere il proprio re, dal quale riceve il titolo (1,47); egli è ben diverso da Nicodemo, «Vittoria-del-popolo», che prende tempo prima di mettersi alla sequela di Gesù.

e) *La casa*. Abbiamo trovato in posizione interessante il tema dell'edificazione di una casa in Dt 25,9, in Rut e nella trasposizione di Isaia (si ricordi Is 62,5: unione di *b'l* con *bnh*). C'è qualche allusione al tema o un suo sviluppo nei capitoli che stiamo esaminando? Al riguardo possiamo fare solo delle supposizioni, in quanto i dati ci lasciano qualche dubbio.

Il motivo della *dimora di Gesù* si sviluppa nella sezione che riguarda il ministero del Battista (σκηνοῦν 1,14; στήκειν 1,26; μένειν 1,38 e 2,12). Se, prima di esser mostrata dal Battista, la vera identità di Gesù era un mistero, per la stessa ragione è importante indagare sulla localizzazione della sua dimora. Quale è dunque la dimora di Gesù? Al ποῦ μένεις; della domanda dei due discepoli del Battista passati a Gesù,

¹⁶ Questo punto viene discusso dai testi rabbinici a proposito di *yaqum 'al šem 'ahiu hammet* (Dt 25,6): «Si può ritenere che si debba imporre al primogenito il nome del fratello defunto, Giuseppe, Giovanni, ecc.; in qualche caso il bambino continua il nome del fratello defunto e non quello di suo padre naturale» (*Sifre* Dt 25, ed. FINKELSTEIN, p. 307; cf. *Yebamot*, ed. RENGSTORF, Beilage I, p. 247). Lo stesso ragionamento si trova in *Midrash Tannaim* Dt 25 (*Yebamot*, pp. 254-255). La Pesita e la Volgata mantengono la prima interpretazione: *nštm 'l sm' d'hwhy myl'*; *et primogenitum ex ea filium nomine illius appellabit*. Flavio Giuseppe pure (*Ant.* 4,254): καὶ τὸν παῖδα... τῷ τοῦ καλέσας ὀνόματι τεθνεώτος...

viene sostituito ἡκολουθεῖν (1,38-40) e il δίδοσθαι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (3,26s). La sua casa, quella del Padre, consiste nello stare con quelli che Egli gli ha affidato (1,11 e 17,24.21), e lì bisogna cercarlo (1,38 e 20,13.15). Su questo sfondo, cerchiamo di cogliere lo sviluppo, che viene dato a questo tema dall'evangelista.

Dopo le nozze di Cana, Gesù si dirige al tempio per purificarlo prima di celebrare la pasqua (2,14ss). La relazione tra i due aspetti — può trattarsi della pasqua o di un'altra festa del calendario — è già nota all'Antico Testamento (cf. specialmente 2Cr 29-30; meno chiaro è invece 2Cr 34-35; si veda anche nello stesso libro 24,28 e 25,1; e inoltre Es 3,1-5 e 6,15-22, 1Mac 4,36-61 e 2Mac 10,1-8). Non c'è dubbio che la pericope sulla purificazione del tempio e la prima pasqua hanno una funzione nell'economia globale del libro. Ci si deve anche chiedere se non abbiano una funzione ben precisa anche nella prima parte dello stesso libro. Il gesto di Gesù ha un valore simbolico: il tempio di Erode appartiene al passato, mentre il *tempio autentico* è quello che sta sopraggiungendo (cf. lo schema della precedenza). Gesù viene per costruire qui una casa per conto di suo Padre, ma non una casa materiale, quanto invece una casa viva; ossia, più che un edificio, una famiglia. La casa di Gesù non si identifica neppure con il corpo che — al momento — egli ancora possiede, perché esso dovrà essere distrutto e riedificato. La purificazione è un gesto simbolico al pari del battesimo di purificazione, e solo in seguito si compirà l'edificazione della casa o della famiglia, che — al momento — viene anticipata come una specie di caparra. Se si legge il testo giovanneo sullo sfondo di Rut — il matrimonio della sola Rut (manca Orfa) darà luogo ad una famiglia, come fecero Rachele e Lia, che diedero inizio alla «casa di Israele», e ciò avverrà per mezzo di un matrimonio leviratico, come nel caso di Giuda e Tamar (Rut 4,11ss); la famiglia a cui danno origine Booz e Rut è quella della stirpe di Davide; e nella genealogia del «figlio di Davide» verranno menzionate Tamar e Rut (Mt 1,3.5) — il figlio di Davide si prepara a costruire una casa o una famiglia per conto del Padre, mediante una morte violenta e passando attraverso l'abbandono di una sposa (cf. Gal 4,22-31 e Is 54).

Se il riferimento matrimoniale è poco evidente in questa pericope, non è invece così per la metafora della morte (2,19ss).

3. Il fratello morto

Non dimentichiamoci che la legge del levirato entrava in funzione in seguito ad una *tragedia*: la morte di un uomo che non aveva lasciato figli. Se proprio non si arriva alla tragedia, si è pur sempre nel dramma. La legge del levirato tende appunto a scongiurare l'irrimediabilità della tragedia, facendo in modo che la vita continui. È possibile persino un nuovo idillio tra i nuovi sposi, come lascia intendere il libro di Rut.

In Isaia 49 e 54 domina il significato drammatico: in essi non avviene una morte, ma un abbandono e un allontanamento. E il ritorno non è una possibilità del tutto illusoria, anche se a prima vista può sembrare tale. Is 61,10-62,12 e 65,17-25, nonché la seconda parte di 66,7-14, sono dei testi quasi idilliaci. Ma Isaia conosce pure la tragedia, la morte violenta, anche se non vana: è questo il tema impressionante del capitolo 53.

Il Battista citava due chiari passi di Is 53 alludendo al levirato: lo faceva pensando ad una morte? Abbiamo visto come nelle parole del Battista domini il tono idilliaco, forse con qualche tocco drammatico. Si direbbe quasi che la sposa sia impaziente e — preparata in tale modo — vada incontro allo sposo, contagiando con la sua gioia l'amico dello sposo. Non sembra di poter cogliere un riferimento ad una morte violenta né precedente né futura: né precedente, perché il suo debole schema — che fa riferimento al levirato — è passato attraverso la trasposizione poetica di Isaia e perché l'uso che ne viene fatto è paragonabile a poco più di un'ingegnosa sortita; né futura, perché non sembra voler cercare le conseguenze più estreme del titolo «Agnello di Dio» (1,29-36). Con tutto ciò, il δει fatidico delle sue ultime parole (3,29-30) non potrebbe forse riferirsi in qualche modo anche a Gesù?

Diversamente dal Battista, l'Evangelista conosce un dramma, che viene enunciato fin dal Prologo (1,11) e sa di morte tragica, che già si preannuncia velatamente in questi capitoli (2,17ss e 3,14ss). La morte risuona già all'inizio del

suo racconto; e, quando la morte arriverà, risuonerà a sua volta l'inizio?

A suscitarci questa domanda è stata la lettura di alcuni testi ecclesiologici dei santi Padri. Noi cercheremo la risposta, andando oltre le loro suggestioni.

Sant'Agostino, discutendo sul valore morale di una lettura cristiana di Dt 25,5-10 (*Contra Faustum Manichaeum* 32,10: CSEL 25, 769), scrive:

«...quid aliud in figura praemonstrat, nisi quia unusquisque euangelii praedicator ita debet in ecclesia laborare, ut defuncto fratri, hoc est Christo, suscitet semen, qui pro nobis mortuus est, et quod suscitatum fuerit, eius nomen accipiat? denique hoc implens apostolus, non iam carnaliter in praemissa significatione, sed spiritualiter in completa ueritate, quos in Christo Iesu per euangelium se commemorat genuisse (1Cor 4,15), suscenset eis et eos increpans corrigit uolentes esse Pauli: numquid Paulus, inquit, pro uobis crucifixus est? aut in nomine Pauli baptizati estis (ibid. 1,13)? tamquam diceret: «defuncto fratri uos genui, christiani uocamini, non Pauliani». at vero qui electus ab ecclesia ministerium euangelizandi rennuerit, ab ipsa ecclesia merito digneque contemnitur. hoc est enim, quod in eius faciem iubetur expuere, non sane sine signo huius obprobrii, ut calciamento pedis unius exuatur, ne sit in eorum sorte...».

Il tema è ecclesiologico; si tratta del ministero apostolico, che Agostino applica in termini di levirato attraverso i seguenti passaggi: legge del Dt — interpretazione paolina — applicazione da parte di Agostino.

San Gregorio, in un testo simile (*Regulae pastoralis liber* I,5: PL 77, 19), segue una linea parallela, utilizzando un altro testo di Paolo, che egli applica maggiormente al ministero di Pietro secondo Gv 21,15ss, dopo avervi aggiunto anche il titolo di «fratelli», che Gesù risuscitato dà agli apostoli (cf. Gv 20,17). In tutti questi testi si stabiliscono relazioni fra «morte — risurrezione — ministero apostolico — ministero episcopale», sullo schema del levirato, in una sintesi di cristologia ed ecclesiologia, che viene a sua volta messa in relazione con il Gesù storico alla luce dell'Antico Testamento.

Torniamo alla domanda e cerchiamo la risposta in un altro testo ecclesiologico, che fa parte del tratto finale di Giovanni, dove viene sviluppato il tema «morte — risurrezione». Si tratta di Gv 19,26: «Questo è tuo figlio... questa è tua

madre». Sono molti gli esegeti, che riconoscono in questo testo un senso mariano, unito al simbolo ecclesiale. Cerchiamo soltanto di estenderlo al membro correlativo: Giovanni e la funzione apostolica (proseguendo nell'indicazione offerta da Agostino e Gregorio). Muore il fratello senza lasciare una discendenza. Chi si prenderà la sposa per farle avere dei figli per il morto? La madre di Gesù non ha altri figli; è come Noemi nel momento in cui dissuade le nuore dal restare: «Ho io ancora figli in seno, che possano diventare vostri mariti?» (Rut 1,11). Al momento della sua morte *Gesù nomina* e stabilisce un *fratello*, un figlio di Maria, al quale è demandato il compito del levirato: «Donna, questo è tuo figlio» (19,26).

Se si accetta questa spiegazione, il senso ecclesiologico viene completato ed arricchito, legandosi simbolicamente ad una istituzione tanto importante nella legge dell'Antico Testamento e apprezzata come tale anche da molti padri. Quando Paolo respinge con indignazione il fatto che si fosse preso il suo nome per porlo a capo di una setta, dicendo: «Forse Paolo è stato crocifisso per voi, o è nel nome di Paolo che siete stati battezzati (εἰς τὸ ὄνομα Παύλου, 1Cor 1,13)?», e quando in 1Cor 4,15 dice: «Sono io che vi ho generato in Cristo Gesù, mediante l'evangelo», Paolo pensa forse al levirato? Agostino crede di sì.¹⁷ La falsa interpretazione, che veniva data del ministero di Paolo, ricorda la situazione in cui venne a trovarsi il Battista, quando usò l'enigmatica battuta sul levirato. Ma nell'intenzione della chiesa — e già anche in quella dell'Evangelista e, forse, anche in quella di Paolo (At 13,24s) — si tratta di un qualche cosa di più di una battuta, in quanto sembra che in essa si debba ravvisare una legge costitutiva della successione

¹⁷ Si veda anche la nota 16 sul nome del primogenito nel matrimonio leviratico; sarà questa una nuova pista per poter comprendere la difficile espressione: «battezzare in nome di»? In ogni caso i quattro testi di sant'Agostino: *C. Faustum* 32,10 (CSEL 25, 768-769), cit. *supra* al paragrafo 2.3.3., *En. Ps* 44,23 (CCL 38, 510-511), *Qq ex VT* 7 (CCL 33, 470-471) e *Sermo* 380,8 (PL 39,1682-1683), che derivano tutti dalla predicazione e dalla polemica, sono la migliore esposizione di Agostino sulla paternità spirituale nel ministero apostolico o episcopale; essi hanno uno schema uniforme. Inoltre, pensiamo che il cammino del levirato (interpretazione giuridica metaforica, con funzione normativa) risolva meglio della semplice cronologia delle opere il problema della supposta incongruenza di Agostino nel trattare questo tema nei diversi passi; si veda E. LAMIRANDE, *Cheminement de la pensée de s. Augustin sur la paternité spirituelle*, in *RechAug* 3(1965), pp. 167-177. Si veda anche il *Sermo* 268,3-4, dove Gv 3,29 viene collegato con 1Cor 1,11-13.

apostolica, del ministero episcopale, della perennità del nome cristiano.

3. Conclusione

Le autorità giudaiche hanno un'idea peculiare del Messia, a causa della quale confondono con lui il Battista.

Giovanni Battista rifiuta una simile attribuzione e, facendolo, rigetta la falsa immagine del Messia per sostituirvi la propria. Egli ritiene che il Messia venga come uno sposo a rinnovare il matrimonio con la sposa; Giovanni è l'amico dello sposo, non il suo rivale. In quanto alla sposa, il Battista ritiene che il popolo di Israele a lui contemporaneo, dopo esser stato convenientemente preparato, riceverà con gioia lo sposo.

Giovanni evangelista approfondisce l'idea messianica del Battista, la amplia e la corregge, mostrando che ci sarà un rigetto ed una morte tragica prima che si consumino le nozze. Comunque egli riferisce le sue anticipazioni. La sposa che accetterà lo sposo non sarà Israele come entità nazionale.

La tradizione antica ha elaborato continuamente l'immagine del Messia sposo. Una corrente ha tolto da quest'immagine il versetto 1,27, mentre un'altra lo ha mantenuto: seguendo questa seconda corrente, abbiamo tentato di giustificarla con l'apporto di dettagli dell'istituzione giuridica ebraica (legge e narrazione, *halaka* e *haggada*) e della sua trasposizione profetica. Più avanti, illuminati dalla figura del Messia sposo così arricchita, abbiamo riletto Gv 1-3 per scoprirvi le tracce di questa immagine. Resterebbe ora da studiare come si presenta questa immagine nella tradizione sinottica e come s'inserisca l'immagine matrimoniale — con i suoi diversi motivi, compreso quello del levirato — nella storia dell'idea messianica.¹⁸

¹⁸ S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, vol. I, Roma 1946, pp. 26-53 («Sponsus et sponsa»); H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, vol. II, Einsiedeln 1961, pp. 142-202 («Wer ist die Kirche?»). Più generico: J. SCHMID, (*Heilige Brautschaft*), in RCh 2(1954), pp. 528-564. In campo liturgico: O. CASEL, *Die Taufe als Brautbad der Kirche*, in JLW 5(1925), pp. 144-147; H. ENGBERDING, *Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie*, in OCP 3(1937), pp. 5-48; W. DE VRIES, *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*, Roma 1955, pp. 154-174. Nei Valentiniani: A. ORBE, *Cristo y la Iglesia en su matrimonio anterior a los siglos*, in EstEcl 29(1953), pp. 299-344.

Discussione seguita alla relazione

Il concetto di simbolo

F. DEMARCHI: Che cosa intende lei esattamente per simbolo?

L. ALONSO SCHÖKEL: Cercherò di risponderle in breve, dandole più che una definizione di simbolo, una sua *descrizione*, che traggo da Romano Guardini. Egli utilizza come esempio la faccia umana, che è insieme un fatto fenomenico, un fatto geometrico e coloristico. Esteriormente ogni volto è composto da un sistema di linee, piani e colori. Però nella faccia umana è presente l'anima, lo spirito, l'espressione. In essa c'è un *plus*, che sta al di là delle linee e del colore. L'elemento colore-linee è un simbolo, non un'allegoria: quando vedo sorridere una persona, io non faccio un sillogismo. Quando qualcuno sorride, è perché egli ha compreso la mancanza di logica. Il sorriso è la presenza dello spirito; a sorridere è lo spirito, cioè una realtà concreta, che non perde la sua realtà originaria, nella quale si manifesta come entità trascendente: attraverso la faccia si fa cioè presente lo spirito. Secondo Guardini, tutta la creazione — e quindi anche tutte le creature — sono ontologicamente simboliche, in quanto portano a Dio non soltanto attraverso il sillogismo, ma anche attraverso la loro presenza. Questo è ciò che io intendo per simbolo. Una volta stabilito questo aspetto universale del simbolo, è possibile trasferirlo anche sul piano letterario, al fine di capire e comunicare un trascendente, lo Spirito. Dio usa un fatto, un frutto della sua esperienza, nel quale è presente. Giovanni della Croce, ad esempio, ha l'esperienza di Dio immediata, sconvolgente, indicibile, che chiama amor di Dio. Allora egli ricerca

nell'esperienza umana quella particolare realtà, che chiama amore, vita, e compone un sistema linguistico, nel quale questa realtà si fa presente e comunica a lui e agli altri. Siamo di fronte non ad un'allegoria, ma ad un fatto intellettuale. Un altro esempio potrebbe essere quello della rosa. Il poeta sta passeggiando e vede una rosa, e nella rosa scopre l'unità e l'armonia dell'universo. Non ha fatto un sillogismo, e neppure una deduzione... Nella rosa ha scoperto l'unità, l'armonia del mondo. È un'epifania.

Lettura simbolica e lettura storico-critica

A. TIES: In questa giornata ho sentito parlare di metodi che si differenziano da quello storico-critico. Ma che cos'è questo senso storico-critico, se non un senso letterale? Anche la simbologia da Lei spiegata è un senso letterale; ed allora, in che cosa consiste la differenza tra questo senso storico-critico e questo senso simbolico? Desidero porLe anche un'altra domanda. Ieri si è detto che «lo Spirito vivifica», ed abbiamo parlato dello Spirito. Abbiamo detto che, al di là di tutto quello che si può esprimere con la lingua, c'è questa realtà vera, che vive in noi, cioè lo Spirito. Se io apprendo un simbolo, se io faccio l'esperienza di un simbolo, che cosa ci deve essere in me come soggetto per essere in grado di apprendere questo? Entra in questione il *sensus fidei*? Che cosa c'è in noi stessi, che ci rende capaci di afferrare quello che c'è dietro le parole?

L. ALONSO SCHÖKEL: La prima questione da Lei posta riguarda il metodo storico-critico. Si potrebbe operare una prima distinzione: se si prende il metodo storico-critico nella sua estensione massima, allora anche quello che io ho fatto rientra in questo metodo; ma se si prende la prassi del metodo storico-critico così come è stata attuata negli ultimi cento anni, allora penso che questa lettura simbolica è nuova, si scosta da esso, è anticonformista. Ma tale studio dei simboli compiuto attraverso i mezzi dell'analisi propri del metodo storico-critico non è forse storico-critico anch'esso? Lo è certamente. Un'altra distinzione: nel metodo storico-critico, che è stato praticato negli ultimi cento anni, è

presente l'eredità dell' '800, per la quale — dopo Hegel — la storia comanda, la storia è la chiave di tutto, ogni cosa viene spiegata per le sue cause storiche. *Scientia est explicatio causis metaphysicis*: però nell' '800 ogni spiegazione avviene per cause storiche. Secondo assioma: la storia è evolutiva, lineare, cioè deve essere spiegata *causis historicis*, utilizzando una linea evolutiva lineare. Siamo di fronte a degli assiomi pericolosi, in quanto si tratta di assiomi non ancora sottoposti a critica. Di fatto, il metodo storico-critico vive di quegli assiomi non confessati e non criticati. Secondo questo metodo, per capire un testo io devo capire le sue cause storiche, ossia devo stabilire da che cosa dipende, se è una citazione, ecc. Tutto questo è magnifico, ha un valore che non nego; però è tutto lì, non riesce ad andare oltre. Oppure, in linea psicologica, il senso di una frase o di un testo è — secondo il metodo storico-critico — adeguatamente identificato con la *intentio auctoris*, la quale è quindi l'unico elemento in grado di spiegare adeguatamente il senso del testo. Il testo è quello che l'autore ha voluto dire, e nient'altro. L'*intentio auctoris* è tuttavia molto importante, perché è evidente che si debba conoscere la situazione dalla quale esce un testo. Se affermo che la causa è l'Antico Testamento, sono già nel metodo storico-critico: soltanto che, invece di richiamarmi agli gnostici (che san Giovanni non studiava), io mi richiamo all'Antico Testamento (letto e meditato da san Giovanni!). Dove però devo veramente fare una critica all'esclusività con cui questo metodo segue il suo assioma, è nella sua abitudine di voler spiegare ogni cosa con le cause e mai con gli effetti. Quando il linguaggio è quello dell'«appello», bisogna spiegarlo più per i suoi effetti che per le sue cause, nel senso che gli effetti posteriori all'«appello» stesso aiutano a capire molte cose, comprese spesso le cause. L'assioma, che la storia è evolutiva e lineare, è inoltre ancora tutto da provare, in quanto possiamo dire che essa assai spesso non è evolutiva e lineare, perché progredisce, salta, va indietro, anticipa, ecc., mentre l'assioma rimane fermo ed immutabile. Se, infatti, una certa idea è del tempo dell'esilio, essa non può essere — per il metodo storico-critico — di Isaia, perché così non può essere; ma, operando così, si finisce per negare la creatività dello spirito, l'anticipazione, il ritorno, la contemporaneità dello Spirito attraverso mille

anni. Per me la pura evoluzione è inaccettabile: per fare degli esempi, il Boccaccio è più moderno di D'Annunzio, in Agostino si possono trovare delle pagine modernissime, e il libro di Giobbe sembra esser stato scritto solo qualche giorno fa. Ora, tutto questo è in contrasto con i criteri della critica storica, dove si pensa che debba esserci sempre un processo accompagnato da un modello di sedimentazione, per il quale ogni epoca risulta essere omogenea. Ciò è falso, perché ogni epoca presenta delle anticipazioni, delle retrospettive, delle incoerenze. Chi pratica la critica storica dovrebbe, in definitiva, essere più critico o, meglio, autocritico nei confronti della sua metodologia. Il punto, in cui mi discosto maggiormente dalla critica storica, è tuttavia quello della contemporaneità, in quanto i simboli possono essere contemporanei anche attraverso i millenni. L'esperienza umana — una donna, nell'avere il primo figlio, ha oggi un'esperienza uguale a quella di duemila anni fa — fa sì che ogni simbolo sia contemporaneo anche a distanza di secoli: queste sono cose dello spirito e, per questo, non sono legate al momento storico. Pertanto bisogna sempre tenere in evidenza l'elemento della contemporaneità, del rapporto tipologico. Gunkel è stato il primo a lanciare un attacco al processo storico-critico, allorché ha introdotto il concetto di tipologia. Ma per questo il Gunkel ci rimise la cattedra: era troppo pericoloso. In seguito egli è passato dal concetto di tipologia, alla storia del tipo, che è però un qualche cosa di estremamente debole, perché si basa unicamente su degli assiomi. La soluzione tipologica è invece molto valida, perché va oltre il tempo. I simboli introducono infatti all'interno della Bibbia degli elementi di contemporaneità, che possono giungere fino a noi. Attualmente il metodo storico-critico incomincia ad integrarsi con il metodo strutturalista — ne parlerà W. Egger questo pomeriggio —, che ha la caratteristica di introdurre degli elementi di atemporalità all'interno della metodologia storico-critica, che è invece rigidamente evolutiva. Alla seconda domanda di A. Ties, rispondo dicendo che già san Tommaso diceva che è necessaria la *connaturalitas*: se un testo è poetico, occorre il *sensus poeticus*; se è simbolico, occorre il *sensus symbolicus*; se invece contiene fenomeni stilistici, occorre il *sensus stilisticus*.

G. RINALDI: Anni fa, vi fu tra i glottologi italiani una discussione al fine di stabilire a quale ordine di scienza appartiene la glottologia. Tutti furono d'accordo nel concludere che la glottologia è una scienza storica. Ora, una scienza storica è fatta di parole. E, se io parto dal principio che la rivelazione, che mi proviene dalla Bibbia, mi giunge scritta, ossia attraverso delle parole, allora devo chiedermi che cosa sono le parole. Esse vivono solo in un contesto letterario, culturale, di un popolo; questa loro condizione di vita impone che ogni parola sia usata in un certo senso, ed è per questo che la parola è il mezzo più sicuro per scrivere la storia. Le parole sono pertanto sostanzialmente degli esseri storici, che si trasformano e che noi possiamo analizzare nelle loro trasformazioni. Se i migliori esegeti — invece di occuparsi di altre cose — prendono il testo e spiegano anzitutto il valore di ciascuna parola, rimangono degli spazi da completare, che sono assai utili. L'esegeta dovrebbe insomma essere anzitutto un linguista delle lingue originali e dovrebbe badare all'ambiente culturale. Questo è l'unico modo per evitare il pericolo del soggettivismo; ed io credo che anche Lei abbia sperimentato più volte che, se l'autore ha voluto fare dell'allegoria, noi facciamo una lettura allegorica, ma la nostra lettura rimane egualmente storica, perché l'allegoria del nostro autore ha una sua ben precisa collocazione storica.

L. ALONSO SCHÖKEL: Sono d'accordo su questi valori fondamentali, ma sono anche del parere che si debba andare oltre. Oltre che alle parole, io penso sempre anche alle varie esperienze di vita, da cui dipendono non soltanto le parole, ma anche tutta la formulazione dei testi. Ora, le parole sono anche un'espressione dello spirito, dove si trovano i sentimenti. In questo senso io parlo della *contemporaneità*, perché è possibile leggere simultaneamente la Gn e l'Ap, pur avendo la consapevolezza della loro distante collocazione nel tempo. Però non sempre le cose sono così chiare, perché ci sono molti testi dei quali non si conosce l'epoca storica, come è il caso del «poema del monte» di Isaia, al riguardo del quale la critica storica non ci aiuta a capire più di quanto ci permettono di capire gli altri metodi critici. Perciò sono d'accordo con Lei nella teoria, ma sono anche consapevole

che, quando si passa alla sua concretizzazione sorgono delle notevoli difficoltà. Ora, riferendomi alla metodologia da me impiegata, desidero fare un'analogia con la musica. Per capire un brano di musica ci vuole orecchio, capacità artistica: chi non ha orecchio non «sente» il *Cavaliere della Rosa* di Richard Strauss, e quindi non lo può neppure giudicare. Molto spesso mi trovo di fronte degli esegeti che mi dicono che quello che faccio è fantasia; essi non si rendono però conto che il motivo di tale affermazione è la loro mancanza di sensibilità. Io sono un accanito lettore di poesia; e penso che il fatto di avere un tale amore per la poesia mi rende capace di capire talora di più di coloro che seguono il solo metodo storico-critico, che fanno la figura di essere semplicemente dei sordi e dei ciechi.

La dinamica dei simboli

T. GOFFI: Per capire i simboli del Nuovo Testamento, Lei si rifà al simbolismo dell'Antico Testamento. Io penso che questi simboli sono vissuti nel Nuovo Testamento in modo nuovo, perché nella storia il simbolo si arricchisce oppure, sotto certi aspetti, si modifica. Ora, portando il discorso al di là dell'esegesi, Le chiedo se il simbolismo — una volta precisato in questo modo — debba essere da noi completato in molte sue componenti, al fine di integrarlo con il simbolismo d'oggi e quindi riferire il messaggio di ieri integrato nell'aspetto storico.

L. ALONSO SCHÖKEL: Riguardo alla prima parte della Sua domanda, va precisato che il Nuovo Testamento impiega i simboli dell'Antico Testamento non per copiare *sic et simpliciter*, ma per creare. Per esempio, nell'Antico Testamento lo sposo è Dio e non vi è nessun testo che chiami esplicitamente sposo il Messia; ora, l'applicare quel simbolismo veterotestamentario al Messia-Gesù costituisce un fatto di radicale importanza, perché egli riceve i tratti di Dio. L'autore del Nuovo Testamento usa sovranamente e con libertà assoluta i simboli dell'Antico Testamento.

T. GOFFI: Il simbolismo in quanto tale modifica o è solamente un'applicazione?

L. ALONSO SCHÖKEL: Il simbolo, per sua natura, è globale e dinamico. Il simbolo non è un enunciato di tipo A e B, nel quadro della *veritas stat in propositione*. Nel simbolo c'è una presenza, c'è una comunicazione di tipo globale, non articolata e in sé di aperta dinamica, che può svilupparsi nella comunità. Il simbolo si sviluppa, e così c'è la possibilità di trasferirlo anche nella realtà contemporanea. Non bisogna però — secondo me — mai dimenticare che il punto di partenza è il testo, il quale deve avere sempre l'ultima parola. La natura del simbolo è — come dice il Ricoeur — quella di *donner à penser*, perché esso ha una quantità di non finito, che mi permette di trovarmi in connessione contemporanea e attuale con un simbolo. Il Nuovo Testamento usa questi simboli con una libertà meravigliosa e sovrana, perché trova che sono validi per esprimere una realtà nuova, la quale — a sua volta — modifica i simboli, dando loro una ricchezza ed una profondità nuova. E coloro che vengono dopo gli scrittori neotestamentari — come ha fatto la liturgia oppure come hanno fatto i padri — non fanno altro che continuare il processo simbolico. Però questa continuazione, che può essere soggettiva, deve essere sempre controllata sul testo: su questo punto gli esegeti, anche se di opinioni diverse, si trovano tutti d'accordo, in quanto il testo va rispettato come base di lavoro. Stiamo trattando dell'importanza enorme del testo, perché in un'esegesi e in un'ermeneutica più recente, l'attenzione è stata spostata dall'autore al testo, al fine di poter considerare meglio certi altri fattori e di far diventare il testo un fatto sociale. Operando così, è possibile anche stabilire che certi autori biblici talora non hanno capito completamente i loro simboli. Ezechiele, ad esempio, ci ha dato un simbolo meraviglioso di vita, morte e risurrezione, ma sembra non aver capito a fondo il significato del suo simbolo; la visione delle ossa è una meraviglia letteraria, è un simbolo dalla ricchezza immensa e con un grandissimo potenziale di significato. Ma Ezechiele ne diede un'interpretazione riduttiva e lo riferì al ritorno dall'esilio. Nel suo simbolo c'è però qualcosa di più; e, dopo l'esperienza storica della morte e risurrezione del Messia, è possibile

capire questo simbolo meglio di quanto non lo abbia potuto capire lo stesso Ezechiele. Il simbolo delle ossa non esaurisce la sua simbologia nel libro di Ezechiele proprio in virtù della forza che ogni simbolo ha dentro di sé.

G. TRENTIN: Mi sembra di poter intravedere dietro la Sua lettura semantica una teoria del linguaggio inteso non solo come raffigurazione della realtà, ma anche come comportamento poetico, naturalmente dell'autore, che crea significati sempre nuovi a partire da un testo. La mia domanda è pertanto la seguente: è sufficiente una lettura simbolica per comprendere la Bibbia, se si pensa che la Bibbia è un libro religioso? E che differenza c'è tra un libro religioso, una poesia religiosa e gli altri tipi di poesia?

L. ALONSO SCHÖKEL: Con la sua domanda, Lei mira piuttosto all'aspetto formale. Anche chi non è credente può trovare nel simbolo quella carica umana, che dipende dalla *connaturalitas*. Anche chi non è cattolico e cristiano trova nella poesia di Giovanni della Croce una presenza, una realtà che lo sconvolge. Ma chi non ha la fede si imbatte in una dimensione che gli sfugge e che riesce solo vagamente ad apprendere. Ne deriva che la lettura simbolica è solo e sempre uno strumento. Io, come credente, ho un punto di partenza diverso che è quello della fede, e cerco uno strumento, un mezzo. E, per quanto mi riguarda, mi sembra che il mezzo della lettura simbolica sia il più adatto al linguaggio simbolico dei libri biblici. La realtà trascendente riesce a manifestarsi soltanto attraverso i simboli. Desidero proporre anche due indicazioni bibliografiche relative a questo tema: L. ALONSO SCHÖKEL, *David y la mujer de Tecua: 2Sam 14 como modelo hermenéutico*, in *Bibl* 57 (1976), pp. 192-205 e L. ALONSO SCHÖKEL, *Hermeneutical Problems of a Literary Study of the Bible*, VTSuppl, vol. 27, Leiden 1975, pp. 1-15.

III

LA LETTURA MATERIALISTA DELLA BIBBIA

ARMIDO RIZZI

1. Le diverse accezioni di «lettura materialista»

Diversi sono i modi in cui si può intendere — e di fatto viene intesa — la lettura materialista della Bibbia.

Secondo una prima accezione, lettura materialista è quella che nella pagina biblica ricupera il significato e il *valore della corporalità*, contro interpretazioni di taglio spiritualista. Così, nel saggio finora più consistente di lettura materialista — quello che Fernando Belo ha scritto sull'E-vangelo di Marco ¹ — l'autore si muove integralmente entro l'orizzonte dell'identità uomo-corpo, racchiudendovi tutto l'arco della vicenda umana, dai più elementari impulsi di vita allo sbocco della morte, e interpretando su questa falsariga il significato del Gesù di Marco: la sua prassi come potenza del corpo che risana altri corpi, le sue parole come griglia di lettura di questa potenza, la sua sequela come riscoperta delle possibilità nascoste nel corpo umano, fino alla sua (ipotetica) risurrezione come l'eventuale irrevocabile imporsi delle risorse di vita, inscritte nella corporalità, sulla legge di morte.²

In una seconda accezione, lettura materialista della Bibbia è quella che viene condotta nell'ottica «che deriva

¹ *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Paris 1974. In edizione ridotta (dall'autore stesso): *Una lettura politica del Vangelo*, Torino 1975.

² Di lettura materialista nello stesso senso (in riferimento alla risurrezione dei corpi) parla S. ROSTAGNO, *Lettura materialistica*, in «Servitium» 11(1977), nn. 19-20, pp. 151-157 (qui pp. 151-154).

dalla *pratica politica dei militanti* impegnati nella lotta di classe, guidata dal proletariato, contro il capitalismo e l'imperialismo, per la liberazione da ogni forma di sfruttamento e di oppressione». ³ In quest'accezione, che è la più corrente, lettura materialista è praticamente sinonimo di lettura politica. ⁴

In terzo luogo, è materialista quell'interpretazione che cerca di restituire il testo biblico al suo *contesto* non solo culturale, ma geografico, *storico-politico ed economico*. In particolare viene privilegiato, secondo l'approccio del materialismo storico di Marx ed Engels, il momento economico, cioè il rapporto del testo con il modo di produzione proprio della società in cui il testo è stato scritto. Si tratterà, per esempio, di correlare l'Evangelo di Marco alla formazione sociale della Palestina del I secolo, basata sul modo di produzione subasiatico, ⁵ o il racconto jahvista della successione di Davide (2Sam 9-20 e 1Re 1-2) alla situazione politica ed economica della monarchia di Salomone, ⁶ o il messaggio di Paolo nella prima lettera ai Corinti alle classi sociali di quella città. ⁷

C'è infine un modo di intendere la lettura materialista come quella che considera la «materialità del testo», cioè la sua *programmazione interna*, l'intreccio dei codici che ne costituiscono il tessuto, senza riguardo al presunto «referente» storico o alle intenzioni esplicite dell'autore. Così, l'Evangelo di Marco ha una sua originaria logica narrativa, che non dipende direttamente dalle vicende effettive del

³ J. RAMOS-REGIDOR, *Les chrétiens, le marxisme et la Bible. A propos de la rencontre de Cartigny, décembre 1976*, in AA.Vv., *Introduction à la lecture matérialiste de la Bible* (stampato in proprio, senza data, a cura del Centro ecumenico di Agape, Prali), pp. 39-51 (qui p. 41); sottolineatura nel testo.

⁴ Si vedano, alla nota 1, i titoli delle due opere di F. Belo. E la precisazioni di J. RAMOS-REGIDOR, *Lettura politica o lettura «materialistica» della Bibbia?*, in «Com-Nuovi Tempi», 7 gennaio 1979, pp. 4-5.

⁵ Cf. F. BELO, *Lecture matérialiste*, cit., p. 93ss.; *Una lettura politica del Vangelo*, p. 63ss.

⁶ M. CLÉVENOT, *Lecture matérialiste della Bibbia*, Roma 1977, pp. 27-36; le pp. 37-43 estendono lo stesso procedimento a tutto il documento jahvista.

⁷ S. ROSTAGNO, *Il messaggio dell'apostolo Paolo e le classi sociali a Corinto*, in AA.Vv., *Dibattito sulla lettura politica del Vangelo. Il «Gesù» di Fernando Belo*, Torino 1976, pp. 67-95.

Gesù storico e che addirittura resiste alle adulterazioni teologiche che l'autore vi introduceva nell'atto stesso della scrittura.⁸

2. I momenti della lettura materialista e il loro coordinamento

2.1. Premessa

Abbiamo parlato di diversi modi di intendere ed eseguire una lettura materialista, a seconda delle diverse accezioni che l'aggettivo viene ad assumere. Effettivamente, secondo una considerazione strettamente teorica, ognuna di queste letture può svolgersi indipendentemente dalle altre, con metodi e orientamenti ermeneutici liberamente desunti dall'ormai nutritissimo repertorio che la ricerca biblica mette a disposizione. Così, una lettura nel quadro della militanza contro l'oppressione è possibile anche senza adottare il materialismo marxista, come testimonia la teologia negra e la sua reinterpretazione della Bibbia in funzione della lotta antirazziale.⁹ Viceversa, gli studi di Max Weber sulla religione ebraica (come d'altronde quelli sulle religioni orientali) sono un esempio magistrale di inquadramento delle convinzioni religiose di un popolo nel retroterra della sua storia politica ed economica,¹⁰ senza peraltro inserirsi direttamente in alcun movimento di lotta contro le forme sociali dell'oppressione. E ancora, è senz'altro possibile ritrovare la vena terrestre, non «spiritualista», dell'Antico Testamento, senza ricorrere al marxismo né appartenere a lotte di liberazione;¹¹ così come, al di fuori di tutte queste condizioni, si può studiare la Bibbia cercando di «scoprire non ciò che ha fatto nascere il testo, nel passato e dall'esterno, ma come il testo si produce e

⁸ F. BELO, *Lecture matérialiste*, cit., pp. 212-220.

⁹ Cf. per es. J.H. CONE, *Teologia nera della liberazione e Black Power*, Torino 1973.

¹⁰ M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tübingen 1920 (1972^o), p. 237ss. (tr. it. Torino 1976, vol. I, p. 325ss.).

¹¹ W. ZIMMERLI, *La mondanità dell'Antico Testamento*, Milano 1973.

si dispiega dall'interno e oggi»,¹² come intende fare ogni lettura strutturalista.

Tuttavia, quando si parla di lettura materialista si intende oggi comunemente un approccio che corrisponde simultaneamente alle quattro istanze ricordate, sulla scia dell'opera di Belo che per primo ha proposto — e, data la sua diffusione, imposto — la dizione di «lettura materialista». Si tratta allora di vedere come diverse accezioni o tipi di tale lettura si trasformino in momenti di un'unica lettura e si articolino all'interno di essa.

Su un piano formale, possiamo dire che l'ottica della partecipazione alle lotte di liberazione funge da *precomprensione* del testo biblico (momento soggettivo); il materialismo storico e la teoria del testo si propongono come *metodo* per una lettura non ideologica (momento mediante); il messaggio di liberazione dei corpi nell'orizzonte della speranza terrena è il *contenuto* (momento oggettivo) della pagina biblica, che viene ricuperato e riscattato dalle adulterazioni di letture non pertinenti.

Ma vediamo più da vicino come i diversi momenti reciprocamente si connettano e si richiamino.

2.2. *Precomprensione militante e materialismo storico*

C'è chi ha tracciato come emblematico il cammino fatto da molti cristiani all'inizio degli anni '70: dalla scelta dei poveri alla scelta di classe alla scelta del marxismo,¹³ e ha presentato questo approdo come l'unico intellettualmente ed esistenzialmente coerente.¹⁴ C'è del massimalismo in queste affermazioni; si deve comunque riconoscere che l'itinerario indicato ha una sua innegabile verosimiglianza teorica e forza di pressione storica. Cerchiamo di ricostruirlo attraverso una serie di passaggi ideali che ne evidenzino la logica.

È ben difficile solidarizzare con i «poveri» e al tempo stesso disinteressarsi delle cause che determinano questa loro

¹² R. LACK, *Letture strutturaliste dell'Antico Testamento*, Roma 1978, p. 6.

¹³ A. BOTTI, *Introduzione* a AA.Vv., *Dibattito sulla lettura politica del Vangelo*, cit., p. 88.

¹⁴ Vedi la meditata esposizione di G. GIRARDI, *Fede cristiana e materialismo storico*, Roma 1977, parte II, pp. 51-104.

povertà, e non avvertire che la principale di queste cause è il prevalere dell'interesse di alcuni ceti sociali sugli altri; la percezione di questa «lotta di classe» inscritta negli stessi rapporti di disuguaglianza è già in Amos e in Isaia. Ma è altrettanto difficile, oggi, evitare di tradurre la consapevolezza di quest'ingiustizia nell'individuazione del capitalismo selvaggio come sua fonte precipua; c'è una sorta di «marxismo diffuso»¹⁵ che fa parte degli ingredienti della nostra coscienza (almeno, di chi non si rassegna allo scandalo dell'ingiustizia); in questo senso si può affermare, parafrasando un celebre detto di B. Croce, che non possiamo non dirci marxisti.

Che rapporto ha tutto ciò con la lettura della Bibbia e con l'assunzione del marxismo come metodo di tale lettura? Il punto di passaggio tra il «marxismo diffuso» e l'interpretazione biblica è la critica a quella che viene chiamata l'ideologia ecclesiastica. Il credente che ha capito che la proprietà privata dei mezzi di produzione determina l'ingiustizia esistente non può più attribuirle a un ordine di creazione, che risalirebbe a Dio e ne esprimerebbe la volontà; chi ha capito che lottare contro questo stato di cose (e contro la classe che lo sostiene) è lecito e doveroso non può più identificare l'amore cristiano universale con l'interclassismo. Ma allora questo credente può essere spinto a chiedersi come mai l'appartenenza della proprietà privata all'ordine di creazione e l'identificazione tra amore cristiano e interclassismo faccia parte dell'insegnamento ecclesiastico che gli è stato impartito; e può ancora essere spinto a chiedersi se un certo concetto di creazione (o di «diritto naturale») non tocchi l'immagine stessa di Dio, e se un certo modo di vedere l'amore cristiano non coinvolga l'idea stessa che ci si fa di Gesù Cristo. È qui che giunge, come risposta che induce a meditare, il marxismo nella sua versione più stretta: come ottica materialista di lettura di tutti i fenomeni storici, dunque anche della coscienza religiosa. Individuando la dimensione sostanziale della storia dell'uomo¹⁶ nel lavoro (in quanto lotta con la

¹⁵ Nel senso in cui si parla di «luce diffusa»

¹⁶ O, almeno, della sua storia fino ad oggi, se non si vuol dare alla prospettiva marxiana un carattere ontologico e la si vuol mantenere entro un orizzonte storiografico.

natura per la sopravvivenza e la riproduzione), Marx vede ogni formazione sociale determinata dal modo di organizzazione del lavoro, cioè dal «modo di produzione». Ogni tipo di società (tribale, classica, feudale, capitalista) è un tutto organico, e ogni manifestazione umana (dalla forma di governo alle più alte espressioni dello spirito) è comandata dal modo di produzione che sta alla base di quella società e la definisce. L'essenza dello spirito, della coscienza, non è nei suoi contenuti ma nella sua genesi, nella causa che fa sorgere quei contenuti; la verità del pensiero non è in *ciò che* l'uomo pensa ma nel *perché* lo pensa. E questo «perché» è costituito dalla sua appartenenza a una determinata forma di organizzazione del lavoro. Ciò che noi pensiamo di noi stessi, del mondo, di Dio, si differenzia dunque secondo il modo di produzione che domina la società in cui viviamo. È questo il senso della nota formula marxiana: non è la coscienza che determina la vita (o l'essere) ma la vita (o l'essere) che determina la coscienza; dove vita o essere non vanno intesi come la base naturale, biologica, dell'uomo ma come la struttura economica della sua aggregazione sociale, rispetto a cui le altre manifestazioni costituiscono la sovrastruttura.¹⁷

C'è ancora un punto da chiarire: organizzazione del lavoro significa divisione del lavoro, cioè ripartizione tra un gruppo che progetta e comanda e un gruppo che eseguisce, tra un gruppo dominante e un gruppo dominato; è proprio questa distribuzione e gerarchizzazione di compiti — e il modo specifico in cui si configura — a costituire una determinata struttura economica, un particolare modo di produzione. Questo significa che un gruppo — quello dominante — non può essere se stesso nel processo produttivo se non producendo anche le idee necessarie a dirigere quel processo e a giustificarlo. In altri termini, la classe che guida il processo produttivo ha bisogno di produrre anche un apparato ideologico che ne legittimi la posizione; questo spiega perché in una società le idee dominanti sono le idee della classe dominante, e soltanto riconducendole a questa loro funzione se ne può capire la sostanza vera al di là delle

¹⁷ K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Roma 1971, p. 8ss.

apparenze.¹⁸

Chi dunque non si limita a rifiutare la fondazione teologica della proprietà privata, ma vuol capire come mai essa si sia imposta per secoli nella teologia morale cristiana, trova nel materialismo storico una risposta penetrante: tale teologia è stata — non importa se in maniera consapevole o meno — il riflesso ideologico del modo di produzione capitalista. E ciò che vale di una dottrina particolare vale, in linea di principio, di tutta la sistemazione teologica. Con una duplice conseguenza: all'indietro e in avanti. All'indietro l'ideologia costituisce una griglia di lettura fuorviante nei confronti del testo biblico e del suo contenuto autentico; in avanti, rappresenta un impedimento nella lotta contro la struttura sociale ingiusta. I due momenti sono legati: se il credente attinge alla Bibbia l'ispirazione ideale del proprio agire, una determinata prospettiva di lettura biblica non può non influenzare questo agire, positivamente o negativamente, promovendolo o (come nel caso nostro) condizionandolo e frenandolo.

Abbiamo dunque un primo raccordo tra precomprensione militante e materialismo storico: questo non funge da attivante positivo di una lettura in chiave di liberazione, ma da *removens prohibens*, da negazione della negazione, in quanto rimuove l'ideologia ecclesiastica, ostacolo di una lettura genuina della pagina biblica. In questo modo però, più che di una lettura materialista della Bibbia si dovrebbe parlare di una lettura materialista della tradizione, della teologia, della storia della chiesa. È questo tipo di applicazione del marxismo che viene adottato, in ampia misura, dalla teologia latino-americana della liberazione.

Ma non è difficile comprendere come la stessa logica che, marxianamente, presiede alla formazione dell'ideologia ecclesiastica, possa e debba essere riscontrata nella formazione del testo biblico. Questo non è nato in un contesto capitalista bensì asiatico;¹⁹ ma lo schema di rapporto tra struttura

¹⁸ Qui «ideologia», assieme al suo significato originale di «visione del mondo», assume il significato aggiuntivo di «falsa coscienza», che vela — e velando legittima — i rapporti di produzione.

¹⁹ Sistema economico asiatico è quello che si caratterizza, nella periodizzazione marxista, dallo sfruttamento della classe contadina, organizzata in comunità di villaggio, da parte della classe-Stato.

economica e apparato ideologico vale per tutte le società del passato, così che il materialismo storico può funzionare per tutte queste società e illuminare il significato dei testi sacri da esse prodotti. Abbiamo allora a che fare con una lettura materialista della Bibbia in senso stretto. Questa ritiene suo compito cercare e mettere in evidenza i condizionamenti che narrazioni e concezioni bibliche hanno subito in forza del loro inserimento nelle strutture economiche di tipo asiatico, anzi in forza della loro genesi entro e da queste strutture.

In un certo senso quest'istanza può essere considerata come un prolungamento del metodo storico-critico «classico». Ma con due caratteristiche che ne fanno qualcosa di diverso da una semplice variante all'interno di quel metodo. Anzitutto, se l'inquadramento entro il contesto culturale e il *Sitz im Leben* situazionale porta al decantamento del testo biblico dalle sue dipendenze mitologiche (demitizzazione), il raccordo con la struttura economica smaschera quella che sembra essere la sostanza più profonda del messaggio stesso (demistificazione); qui non si tratta più di criticare le «rappresentazioni» entro cui il messaggio è calato, ma la stessa sua «intenzione». Non più, per esempio, la figura del cielo come espressione mitologica della signoria di Dio sull'uomo, ma il concetto stesso di signoria di Dio come ideologia del rapporto padrone-servo nel sistema di produzione o nei suoi derivati politici.²⁰ La seconda differenza è che l'istanza emancipatrice che fa da precomprensione ai due metodi si muove su due piani diversi: per il metodo storico-critico, sul piano di un illuminismo conoscitivo, per la lettura materialista, sul piano di una prassi di liberazione.

2.3. *Appunti problematici sulla materialità del testo*

Della «materialità del testo» non è facile farsi un'idea chiara. C'è un modo d'intenderla, che la contrappone a una lettura spiritualista, idealista, allegorica;²¹ ma in tal caso si avrebbe piuttosto a che fare con il contenuto, e si ritrovereb-

²⁰ In questo senso E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, Milano 1971, rimprovera alla demitizzazione bultmanniana di conservare il mito più colossale, quello appunto della signoria di Dio sull'uomo.

²¹ J. RAMOS-REGIDOR, *Les chrétiens, le marxisme et la Bible*, cit., p. 41.

be l'accezione di «materialista» riguardante l'oggetto, il carattere terrestre e corporale del messaggio biblico. O ancora: materialità del testo si oppone a una lettura arbitraria, spontaneista, che lo prende unicamente come occasione per fare altri discorsi,²² o a un'interpretazione che si preoccupa di vedere se ciò che il testo racconta ha una corrispondenza storica precisa,²³ o al tentativo di scoprirvi la psicologia dell'autore, la sua coscienza,²⁴ o alla risoluzione del testo nella sua precomprensione.²⁵

Ora, è giusto, contro questi e altri fraintendimenti, riaffermare il primato del testo stesso, la sua oggettività; ma non mi pare che ciò costituisca uno specifico della lettura materialista, essendo invece il presupposto di ogni ermeneutica non prevaricatrice, di ogni interpretazione che non si eriga da metodo a sistema.²⁶

Tuttavia Belo e, più chiaramente, Clévenot, assumono la materialità del testo in un senso che sembra saldarsi con particolare proprietà sul materialismo storico, costituendone come lo strumento tecnicamente perfezionato per il campo specifico dell'interpretazione testuale. Ma forse non è neppure esatto parlare di un campo specifico; ogni interpretazione di fenomeni del passato non può che passare attraverso la lettura di testi che li documentano. La teoria della materialità del testo è allora lo strumento scientifico attraverso il quale rigorizzare la lettura materialista dei fenomeni di cui il testo parla.²⁷

Ma che dice esattamente questa teoria? Dice che anche il testo è un *prodotto*, come lo sono gli oggetti (le merci), e va quindi analizzato secondo gli stessi criteri, cioè ricostruendone il processo di produzione. Ora, il testo è quel particolare tipo di prodotto che è un *tessuto* (identica è la derivazione dei due termini), la composizione e l'intreccio di più fili. Si tratta

²² Ivi.

²³ F. BELO, *Lecture matérialiste*, cit., p. 138 e passim.

²⁴ M. CLÉVENOT, *Lecture matérialiste della Bibbia*, cit., p. 91.

²⁵ R. ZUURMOND, *Misère de l'herméneutique*, in AA.VV., *Introduction à la lecture matérialiste de la Bible*, cit., pp. 19-22.

²⁶ Cf. infra (3.1.b) e nota 28.

²⁷ Per questo e quanto segue immediatamente, v. soprattutto M. CLÉVENOT, *Lecture matérialiste della Bibbia*, cit., pp. 87-94.

allora di riscoprire quali sono questi fili e come si sono venuti intrecciando; si tratta di rifare un lavoro, non di intuire un messaggio, di rintracciare oggettivamente dei codici, non di entrare in sintonia con la coscienza di un autore. Si comprende perché il materialismo incroci a questo punto lo strutturalismo e sembri quasi identificarvi. E noi rimandiamo agli esperti di lettura strutturalista per una più ampia e precisa comprensione di questo aspetto.

2.4. Precomprensione, metodo, contenuto

Il rapporto tra materialismo metodologico e materialismo dell'oggetto non può essere fissato a priori; il risultato di una lettura non proviene dal metodo per via di deduzione. Nel caso nostro, il rapporto tra metodo e oggetto è da vedere — l'abbiamo già detto — nel fatto che il materialismo storico, dissolvendo le false letture della Bibbia sia in fase di composizione che in fase di interpretazione, lascia via libera alla riscoperta della ricchezza di speranza che le pagine bibliche annunciano al corpo dei poveri. Il catalizzatore positivo di questa riscoperta è la precomprensione costituita dalla partecipazione al patire dei poveri e alla lotta per il loro riscatto storico.

Si può a questo punto disegnare l'arco completo della lettura materialista nel seguente tentativo di definizione: lettura materialista della Bibbia è quella che viene compiuta da soggetti impegnati nelle lotte di liberazione, assumendo il materialismo storico (ed eventualmente la teoria della materialità del testo) come strumento per dissolvere le false letture che tengono prigioniero il senso biblico, e facendo emergere questo senso nella sua valenza di liberazione corporale attraverso la sintonizzazione della propria situazione d'esistenza e di prassi.

3. Rilievi critici

È difficile fare critiche precise a un movimento ermeneutico che ha dato soltanto scarsi saggi concreti di lettura e che si esprime prevalentemente attraverso istanze, notazioni di

metodo, punte polemiche e spunti autocritici. Si possono però indicare rischi, linee di tendenza difettose o ambigue e vicine al riduttivismo.

3.1. Una precomprensione da chiarire meglio

Per quanto concerne il momento della precomprensione, farei *tre* osservazioni.

a) La «partecipazione alle lotte di liberazione» è formula insieme troppo stretta e troppo ampia per definire il soggetto ermeneutico del testo biblico. Troppo ampia, perché — almeno in Europa (diverso è il discorso per l'America Latina) — il termine «liberazione» abbraccia un po' di tutto: dalle battaglie sindacali all'ecologia, dalle espressioni del dissenso al movimento delle donne, dalla emancipazione sessuale all'educazione anti-autoritaria, e via dicendo. È già difficile tra i portatori di queste diverse esigenze costruire alleanze tattico-politiche; non è eccessivo voler determinare su questa base un orizzonte di lettura della Bibbia?

D'altra parte, la formula può anche essere troppo stretta, se per «lotta» s'intende la partecipazione a movimenti organizzati, venendo così a escludere da una comprensione vera e profonda della parola di Dio molte e differenziate forme di presenza al dolore dell'uomo.

b) In più occasioni ho già rilevato che il rifiuto dell'oggettivismo scienziato, che nell'approccio interpretativo presume di accantonare l'apporto del soggetto, non deve significare la liquidazione dell'oggettività del testo, del suo senso già costituito anteriormente a ogni interpretazione e avente carattere normativo nei suoi confronti. Diversamente, la necessaria precomprensione, che dispone il lettore alla comprensione mettendolo sulla stessa lunghezza d'onda del documento a cui egli si accosta, si perverte in pregiudizio, che preclude una corretta comprensione precostituendo i risultati della lettura.²⁸ Questa distinzione non è sempre chiara a chi esercita la lettura materialista. Essere dalla parte «giusta» è certamente importante, anche per leggere la Bibbia; ma ciò non può voler dire che i giochi sono già fatti

²⁸ Cf. A. Rizzi, *Lecture attuali della Bibbia. Dall'interpretazione esistenziale alla lettura materialista*, Roma 1978, pp. 42-72, 134-144 e 261-264.

tutt'interi prima della lettura, e che questa dovrà necessariamente confermarli.

c) Molti pensano che la discriminante tra vera e falsa lettura della Bibbia sia la fede: chi non crede è costituzionalmente incapace di «capire» il testo sacro. All'opposto di questa maggiorazione, nella lettura materialista la fede non sembra giocare alcun ruolo di precomprensione, essendo questa interamente attribuita alla scelta etico-politica. La distinzione tra lettura di fede e lettura atea ricompare però tra le righe, anche se non viene tematizzata. È ben diverso il taglio di chi, come Engels o Donini,²⁹ si accosta al Nuovo Testamento con un interesse esclusivo o prevalente di ricostruzione del passato, e di chi invece vi ricerca la testimonianza della potenza liberatrice di Dio nel Cristo risorto (la teologia della liberazione in America Latina si muove quasi sempre in quest'orizzonte che coniuga Trascendenza e liberazione). Tra questi poli estremi, c'è il taglio intermedio di chi, come Bloch, pur rifiutandosi di riconoscere al testo biblico un'intenzionalità di Trascendenza, ne valorizza l'apporto culturale per la fecondazione del presente;³⁰ e di chi, come Belo, inserisce questo apporto culturale in un luogo di lettura che vuol restare ecclesiale.

3.2. *Una tendenza al totalitarismo metodologico*

Sul materialismo storico come metodo va detto in sostanza che è tutt'altro che preciso il suo statuto operativo. La distinzione tra marxismo come filosofia e come scienza,³¹ cioè come sistema e come metodo, è necessaria ma insufficiente; perché proprio all'interno del metodo si annidano germi sistematici che bisognerebbe più lucidamente isolare e disarmare. C'è nel materialismo storico una tentazione al totalitarismo metodologico, che germina nel cuore stesso della

²⁹ F. ENGELS, *Sulle origini del cristianesimo*, Roma 1969; A. DONINI, *Storia del Cristianesimo dalle origini a Giustiniano*, Milano 1975.

³⁰ Cf. l'op. cit. alla nota 20. Sul medesimo atteggiamento da parte di altri marxisti vedi: A. SANTINI, *Il Gesù dei marxisti*, in «I problemi di Ulisse», marzo 1976; *La figura di Gesù Cristo*, pp. 131-136.

³¹ G. GIRARDI, *Fede cristiana e materialismo storico*, cit., pp. 55-57; con ripresa e approfondimento alla p. 75ss.

scoperta di Marx. Totalitarismo nel senso dell'ampiezza: la pluralità dei «punti di vista», degli approcci scientifici, necessaria per non ridurre la complessità del fenomeno sociale a uno schema semplicistico, viene spesso negata in nome dell'unico approccio materialista o ricondotta sotto la sua insindacabile giurisdizione. Ma questo non è che l'effetto di un totalitarismo nel senso della profondità: mentre le altre prospettive di lettura si accostano ai «fenomeni», alle apparenze (tali sono i livelli sovrastrutturali), il materialismo storico va all'essenza dei fatti umani, che è la loro base economica. Ed è dall'interno di questa raggiunta «essenzialità» che gli altri punti di vista vengono smascherati nella loro mistificazione o almeno relativizzati ed egemonizzati. Ciò vale in particolare per i fatti di coscienza. La verità della coscienza (in particolare della coscienza religiosa) non è in lei stessa, ma nell'organizzazione dei rapporti produttivi che le stanno alle spalle e la determinano. Il luogo per cogliere la verità della coscienza è dunque «fuori» di essa e «dentro» i rapporti di produzione; quel «dentro» epistemologico che è il marxismo. Lo dice Girardi con formule esemplarmente nitide: «La religione, in particolare il cristianesimo, viene allora analizzata come una forma particolare di ideologia, soggetta alle stesse leggi e prodotta dal gioco degli stessi meccanismi... Applicare al cristianesimo una teoria dell'ideologia significa quindi voler cogliere, al di là del suo senso apparente, superficiale, soggettivo, cosciente, il suo senso reale, profondo, oggettivo, inconscio; al di là della rappresentazione che di se stesse si fanno l'istituzione e la comunità, quello che esse effettivamente sono. Una tale rottura, il pensare cioè che per comprendere obiettivamente un fenomeno culturale sia necessario uscirne, collocarsi altrove, produce sempre uno sconvolgimento in una coscienza, che scopre come un mondo nuovo».³² E ancora: «Ma per cogliere tutta la portata di questo cambiamento di problematica, dobbiamo considerare particolarmente l'analisi scientifica dei fenomeni coscienti, della cultura e dei suoi vari settori, fra cui la religione. Qui il cambiamento di problematica consiste a non più opporre a una teoria un'altra teoria, che ne

³² Ivi, p. 61s.

sarebbe, per esempio, il «rovesciamento», quanto piuttosto nell'uscire da questo dibattito per scoprirne le radici e il funzionamento, nell'uscire dalla coscienza per ritrovarne il fondamento inconscio; nell'uscire dalle idee per scoprirne la base materiale, economica, classista. Proponiamo di chiamare *analitica* questa forma particolare di rottura epistemologica, che consiste nello scoprire con modalità assai diverse l'inconscio come luogo d'osservazione della coscienza».³³

Ora, ciò che fa sorgere il dubbio sulla scientificità di questa impostazione metodologica è proprio il suo definirsi scientifico per eccellenza, osservatorio privilegiato dal quale — e dal quale unicamente — è dato capire il corso della storia, la dinamica della società, i segreti della coscienza, falsificando inappellabilmente ciò che queste dicono di se stesse. C'è qui, mi pare, il pericolo di ontologizzare il metodo scientifico, di sublimarlo a luogo di verità indenne dalle nebbie dell'illusione; un'eco, neppure molto lontana, del «sapere assoluto» hegeliano.³⁴

C'è un altro modo di intendere la scienza: come capacità di formulare *ipotesi* conoscitive, che servono a capire i fatti ma si lasciano anche contestare dai fatti. Qui il metodo rimane veramente tale: strumento di analisi e non produttore di risultati in serie. Può il marxismo diventare tale? Credo che nulla possa impedirlo a priori; ma il problema è complesso, e certamente non riducibile al semplice scorporo dal marxismo dell'ateismo o della dialettica della natura.

Serrando più da vicino la lettura materialista della Bibbia e la possibilità di un «cristianesimo materialista», credo che ne vada dichiarata la *conditio sine qua non* nell'assunzione di una Trascendenza che non sia soltanto la cifra simbolica della capacità umana di autotrascendimento. Come lasciare spazio all'affermazione di questa Trascendenza dentro un'ottica storico-materialista?³⁵ Lo si può fare dichiarando la «relativa

³³ Ivi, p. 70s.

³⁴ È il caso di osservare che questo vale non solo per il materialismo storico, ma ancora per la psicanalisi in quanto interpretazione globale della coscienza umana.

³⁵ «Uno dei problemi da affrontare in primo luogo, quasi come un presupposto della ricerca, è a mio parere quello della *questione della trascendenza*. Non sarebbe serio nascondersi la gravità delle contraddizioni che su questo punto travagliano i rapporti tra marxismo e fede cristiana» (J. RAMOS-REGIDOR, *La figura di Gesù e i cristiani marxisti*, in «I problemi di Ulisse», cit., p. 150); sottolineatura nel testo.

autonomia» delle sovrastrutture; è la linea comune ai cristiani-marxisti.³⁶ Ma si potrebbe anche tentare un'altra strada: collocare la fede al di là del rapporto struttura-sovrastruttura, in un punto radicale della soggettività che ambedue le sottende. F. Belo, spostando i referenti della terminologia marxista, chiama piano sovrastrutturale l'insieme dei livelli in cui l'uomo opera e si esprime: economico, politico, ideologico; e piano infrastrutturale la dimensione antropologica fondamentale, il desiderio, nella sua volontà di vita e nella sua minaccia di morte. Se è vero che il desiderio non può manifestarsi che nelle forme storicamente determinate e cangianti dei livelli sovrastrutturali, non è meno vero che queste sono sottese e ultimamente suscitate dalla logica di autoespansione e autocontrollo del desiderio. Fin qua Belo. Ora, se c'è qualcosa che può definire con rigore fenomenologico l'intenzionalità di Trascendenza del Dio biblico, è il suo carattere di antitesi vitale all'uomo come essere-di-desiderio.³⁷ Il che significa che il rapporto tra Dio e l'uomo — la fede — non si gioca sul piano delle idee, delle concezioni (sovrastruttura, in senso marxista) ma sul piano del desiderio (infrastruttura, nel senso di Belo), come motivazione radicale di tutto l'agire umano, che soggioga il desiderio stesso e lo introduce in un nuovo orizzonte d'esistenza.

Questo non toglie che la fede sia sempre mediata da un momento rappresentativo (simbolico e concettuale) e che tale momento sia più o meno condizionato da fattori esterni, tra cui i rapporti di produzione. È evidente che il testo biblico, in cui la fede ha la sua oggettivazione normativa ma storicamente situata, non può sfuggire a questa legge della dipendenza delle rappresentazioni dalla base culturale e materiale. Nella Bibbia non vi sono perciò parti assolutamente pure, dove la Trascendenza sia detta senza limiti e contaminazioni; la linea di demarcazione tra l'intenzionalità di Trascendenza e le sue modalità rappresentative (col loro

³⁶ Vedi in particolare G. GIRARDI, *Fede cristiana e materialismo storico*, cit., pp. 75-104.

³⁷ Per uno sviluppo e una fondazione di quest'affermazione mi permetto di rimandare a: A. RIZZI, *La grazia come libertà. Per un'attualizzazione del trattato di antropologia teologica*, Bologna 1975, cap. II.

limite culturale ed eventualmente la loro zavorra ideologica) corre dentro le giunture stesse di ogni immagine di Dio.³⁸

3.3. *L'ambiguità del concetto di libertà*

Anche il modo in cui viene inteso nella lettura materialista il messaggio di liberazione della corporalità impone alcune riserve. Esse sono da collegare con quanto detto sulla confusione tra precomprensione e pregiudizio. Anche quando l'ottica di una lettura è sostanzialmente giusta, non è detto che il suo esercizio effettivo debba confermare le idee di partenza; a meno che il circolo ermeneutico non si perverta in circolo vizioso, il testo non può non modificare il lettore e la stessa sua precomprensione. Soltanto l'uomo libero pensa e sente correttamente la liberazione; le nostre idee e i nostri sentimenti al riguardo sono segnati dalla schiavitù che ancora ampiamente ci irretisce. Noi chiediamo alla parola di Dio che ci liberi, e con noi liberi la nostra idea di libertà dagli equivoci che la minano; liberi le nostre idee di corpo, di sessualità, di utopia, di qualità della vita, di violenza, di sofferenza... Quale sia la verità, il senso di tutte queste parole, noi sappiamo solo orientativamente; sappiamo quel tanto che basta per aprire la Bibbia e apprenderne di più (di quell'apprendere che è saggezza, non di quel sapere analitico che va cercato altrove). Avviene invece alla lettura materialista di mettere sul conto della Bibbia le idee pregiudiziali del gruppo che la legge, e di chiederne la legittimazione. Ma chi è senza peccato scagli la prima pietra!

³⁸ Un saggio di lettura materialista dove questa linea di demarcazione è attentamente seguita (a differenza di quanto avviene in Belo e in Clévenot) è: G. CASALIS, *Genèse 1 et 2: essai de lecture matérialiste*, in *Introduction à la lecture matérialiste de la Bible*, cit., pp. 5-16. Nell'articolo di F. MASINI, *Scienza della letteratura ed ermeneutica materialista* (in F. MASINI, *Brecht e Benjamin. Scienza della letteratura ed ermeneutica materialista*, Bari 1977, pp. 81-104) si può vedere come la critica letteraria si trovi affrontata a problemi analoghi a quelli dell'ermeneutica biblica.

4. In che cosa la lettura materialista arricchisce il nostro rapporto con la Bibbia?

Conservando lo schema che ci ha finora accompagnato, possiamo riconoscere un triplice contributo specifico della lettura materialista, che ci viene rispettivamente dal momento della precomprensione, del metodo, dell'oggetto.

4.1. Esigenza di concretizzazione

Ponendo nell'esistenza stessa dell'uomo, nel suo *inquietum cor*, la precomprensione della parola di Dio, Bultmann segnava un punto di non-ritorno nella problematica dell'ermeneutica biblica. Ma la sua non poteva essere l'ultima parola; era piuttosto la prima, l'avvio di un discorso che resterà aperto a lungo, presumibilmente e sperabilmente.

La lettura materialista fa presente la necessità che la «esistenza» bultmanniana si specifichi secondo esigenze di concretezza. Per Bultmann infatti l'esistenza dell'uomo è costitutivo bisogno di salvezza e perciò fondamentale apertura alla parola di salvezza. Ma questo bisogno e quest'apertura sono indipendenti dalla coscienza che se ne ha («l'uomo è agitato dal problema di Dio, lo sappia o non lo sappia», ama dire il teologo tedesco); sono come uno sfondo, una possibilità di principio, una precomprensione remota, che può diventare disposizione prossima soltanto se il bisogno di salvezza si fa sensibile, urgente, «corporale», si iscrive nell'esperienza del quotidiano. Perché la Bibbia parli, la povertà ontologica deve fiorire in povertà reale, in partecipazione alla sofferenza del mondo. In questo senso, pur con le riserve sopra formulate (cf. 3.1.a), bisogna riconoscere che l'istanza di una lettura situata entro il contesto di partecipazione attiva alla sorte di chi è oppresso costituisce una precisazione ermeneutica che non si può disattendere o depotenziare. Il *non-uomo* a cui la teologia della liberazione vuol parlare ³⁹ è il volto di carne di quell'*inquietum cor* senza il quale ogni parola della Bibbia non sarebbe che vaniloquio.

³⁹ Cf. G. GUTIERREZ, nel numero che *Concilium* ha dedicato alla teologia della liberazione (n. 6 del 1974), alla p. 87s.

4.2. *Peccaminosità della parola*

La coscienza storico-critica ha significato la scoperta di cosa sia veramente l'umanità della parola di Dio. Umanità non è un'astratta condizione di finitudine, bensì la determinatezza della situazione storica; per cui il messaggio di salvezza non solo vive nel tempo ma vive e si trasmette nelle forme di un tempo, nella precarietà di un segmento di passato. La *storicità* della parola di Dio è un punto acquisito, se non per la coscienza ecclesiale, almeno per la scienza esegetica e teologica.

Ma la lettura materialista ha messo allo scoperto uno scandalo ancor più profondo: la *peccaminosità* della parola di Dio. Il messaggio della salvezza non è filtrato solo attraverso la particolarità culturale di un linguaggio, con le sue strutture e categorie, ma attraverso l'imperfetto discernimento di uomini in cui si rispecchia la miseria strutturale di una società; di uomini che non possono parlare di Dio se non parlando del loro Dio, che non possono dire la fede se non pronunciando anche la propria non-fede. Della Bibbia non si può affermare, come di Gesù, che è simile a noi in tutto, *absque peccato*; la lettura materialista mostra che anche questa riserva deve cadere, che l'immagine della Trascendenza, del suo amore, della sua signoria, ci giunge nello specchio parzialmente deformante di coscienze religiose umane, su cui ha lasciato il segno l'appartenenza a un mondo dove l'ingiustizia era istituzione.

4.3. *La felicità della terra come esegesi*

Il contenuto della liberazione dei corpi ci richiama che la salvezza non è l'avventura molteplice di destini singoli ma la vocazione unitaria del mondo, la sua sorte ancora incompiuta. Allora l'antica formula, secondo cui la vita dei santi è la migliore esegesi delle Scritture (Barsotti), va integrata con quest'altra: esegesi della Bibbia è pure la maturazione del mondo, la felicità della terra, la guarigione dei corpi; qui la potenza della Parola si dispiega attraverso la docilità e la fedeltà attiva di una prassi messianica intenta a fare del mondo la terra di Dio e la casa dell'uomo. La prima evangelizzazione è la promozione dell'uomo. Perché due

sono gli uomini che possono cantare i salmi: il malato e il guarito, l'esiliato e il rimpatriato, l'oppresso e il liberato: chi innalza la lamentazione e chi grida la lode. Liberare i corpi, promuovere l'umano, è attivare il movimento che trasforma la lamentazione in lode, sconfiggendo in essa la tentazione di trasformarsi in urlo di disperazione. In questo senso, trasformare il mondo (come indicava Marx) significa tenere aperto lo spazio per interpretarlo come parola di Dio che si va facendo, e interpretare in esso la parola di Dio già pronunciata come speranza del mondo.

5. Appendice: Un esempio di lettura materialista desunto da F. Belo

Levitico e Deuteronomio:

L'ordinamento di Israele e la sua base materiale

È possibile, nell'affastellamento di prescrizioni che compongono i codici morali rispettivamente del Levitico e del Deuteronomio, cercare un principio di unità che ne permetta l'intelligenza profonda al di là della frammentarietà e dell'apparente disordine? Belo lo pensa, e formula al riguardo due tesi:

a) nel testo levitico prende corpo un sistema legislativo organizzato intorno all'idea di *impurità*, mentre il sistema che domina il documento deuteronomico fa perno sull'idea di *offesa*;

b) a partire da una certa epoca della monarchia, il rapporto tra questi due sistemi si snoda secondo una dialettica che è quella della lotta di classe.

Vediamo come ognuna di queste tesi viene svolta analiticamente.

A. Sistema dell'impurità e sistema dell'offesa

Ogni sistema di interdizione viene creato per bloccare la *violenza* che minaccia dal di dentro qualsiasi struttura sociale. C'è una minaccia di base, infrastrutturale, che è quella del caos, dell'informe, dell'indifferenziato, in una parola dell'*impuro*. Quando l'impuro tocca il puro, lo

contamina; e questa contaminazione conduce alla morte, perché la morte è dissoluzione delle forme, regressione al caos. D'altra parte, la morte è il frutto dell'eccesso di vita, dello slancio del desiderio quando questo non riesce a controllarsi; è l'orgia della vita che consuma se stessa. Eccesso di vita — caos — dissoluzione — morte: ecco il sistema dell'impurità, la violenza fondamentale da cui l'uomo deve guardarsi.

C'è un secondo tipo di violenza, sovrastrutturale: è l'aggressione dell'uomo contro l'uomo, l'*offesa del corpo*: furto, omicidio, abbandono, ecc.

Contro la violenza la società si difende istituendo l'argine della proibizione, della legge. Questa dinamica universale della società umana dà origine in Israele al duplice codice legislativo:

— al sistema dell'impurità si oppone il Levitico, centrato sul principio del *puro*;

— il sistema dell'offesa viene bloccato e anzi ribaltato nel Deuteronomio dal principio del *dono*.

Bisogna ancora tener presente che il campo sociale di Israele è organizzato attorno a tre centri, che corrispondono ai tre livelli della formazione sociale: la *tavola*, dove la consumazione degli alimenti riassume il livello economico; la *casa* (intesa come famiglia), dove si esprime la rete più fitta del livello politico (cioè dell'organizzazione dei rapporti interpersonali); il *tempio*, dove trova voce il piano ideologico. In alcune pagine ricche di riferimenti e di annodamenti (spesso volutamente ipotetici), Belo legge e ordina la fitta selva del materiale levitico e deuteronomico, collegandolo ai tre centri simbolici di Israele come a focolari di purezza (contro il sistema dell'impurità) e a matrici di dono (contro il sistema dell'offesa). Non seguiremo quest'analisi, il cui svolgimento esorbita dall'economia della nostra presentazione. Ci accontentiamo di raccoglierne i frutti.

Ambedue i sistemi legali sono destianti a promuovere la benedizione (la vita, la sazietà, la fecondità); ambedue pongono come condizione per quest'esito positivo il rispetto degli interdetti (Lv 26 e Dt 28), la cui trasgressione porta invece con sé maledizione (morte, desolazione, sterilità). Insieme, però, nell'uno e nell'altro caso la morte non è

soltanto l'alternativa esterna alla vita, ma un pericolo che la minaccia dal di dentro. Ciò vale non solo per il sistema puro/impuro, dove l'eccedenza di vita genera il caos che uccide; ma ancora per il sistema del dono/offesa, dove la raggiunta benedizione può creare avidità, concupiscenza, e portare alla violenza contro il debole per espropriarlo dei suoi beni.

B. I due sistemi e la lotta di classe

È risaputo che nella storia d'Israele il periodo anteriore alla monarchia rappresenta l'epoca delle tribù senza classi, dove i rapporti sociali si giocano su un registro di uguaglianza e di fraternità.

Con l'instaurazione della monarchia ha inizio lo sfruttamento delle comunità rurali da parte della corte reale, quale è descritto in 1Sam 8,11-17. Abbiamo qui un quadro eloquente del sistema economico sub-asiatico (cioè asiatico, ma senza grandi opere di irrigazione): giovani lavoratori della terra assoldati come militari e servi, terre confiscate a profitto dei funzionari della casa reale, imposte per far fronte alla spese della corte.

A livello legislativo, non è difficile avvertire come la logica del sistema del dono/offesa corrisponda alla situazione delle tribù primitive, dove l'istanza etica fondamentale è di difendere il tessuto di rapporti fraterni e ugualitari tra i membri della società. Alla luce di questa logica, l'installazione della monarchia e della struttura economica di classe che essa introduce non può non apparire come l'eversione radicale. È quanto comprenderanno i profeti, che nel regime di sfruttamento instaurato da Davide vedranno la maledizione caduta su Israele e la radice delle vicende che lo portano all'esilio. E la stesura del Deuteronomio, che dà formulazione compiuta al sistema originario del dono/offesa, non per nulla è dovuta a comunità di leviti che, sensibili alla predicazione profetica, sono anche vicini ai contadini delle campagne e danno vita a un movimento riformista (che sfocia poi effettivamente nella riforma di Giosia).

Viceversa, il Levitico nasce tra i sacerdoti di corte; i quali, costituendo una casta, hanno interesse a mantenere e codificare il sistema del puro/impuro. Infatti, caricando l'importan-

tanza della difesa dalla violenza infrastrutturale, contraddizione di morte e vita *irriducibile* entro qualunque formazione sociale, si lascia in ombra la violenza sovrastrutturale, legata al sistema sociale classista, quindi *riducibile* attraverso la rivoluzione della base economica.

Il fissaggio definitivo e canonico del Levitico, nell'epoca post-esilica, non fa poi che cristallizzare attorno alla casta sacerdotale e all'ideologia che essa rappresenta tutto il *giudaismo*, che rimane così bloccato attorno al sistema del puro/impuro (e al tempio che lo incarna e lo simbolizza), fino al suo crollo nel 70 d.C.

In conclusione: «Già l'Antico Testamento è attraversato da una dialettica di lotta di classe (...) in cui prevalsero le classi dominanti e in ultima analisi l'alto clero di Gerusalemme». ⁴⁰

Bibliografia essenziale

- F. BELO, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Paris 1974.
F. BELO, *Una lettura politica del Vangelo*, Torino 1975.
AA. VV., *Dibattito sulla lettura politica del Vangelo. Il «Gesù» di Fernando Belo*, Torino 1976.
AA. VV., *Introduction à la lecture matérialiste de la Bible*, Centro ecumenico Agape, Prati, senza data.
M. CLÉVENOT, *Lecture materialiste della Bibbia*, Roma 1977.
G. GIRARDI, *Fede cristiana e materialismo storico*, Roma 1977.
A. RIZZI, *Verso una lettura materialista della Bibbia*, in *Lecture attuali della Bibbia. Dall'interpretazione esistenziale alla lettura materialista*, Roma 1978, pp. 169-250.

⁴⁰ F. BELO, *Una lettura politica del Vangelo*, cit., p. 61s.

Discussione seguita alla relazione

Il desiderio dell'uomo

A. TIES: Per questi gruppi che seguono la lettura materialista — e quindi si rifanno ad un'interpretazione particolare della Bibbia — Dio ha una dimensione escatologica soltanto? Pregano o agiscono soltanto?

A. RIZZI: Non so se sono in grado di dare una risposta. Questi gruppi rappresentano infatti una realtà molto variata, che però tutta si riconosce in qualche modo in questa istanza di lettura materialista della Bibbia. Per quanto riguarda il loro rapporto con Dio, ci sono certamente delle differenze notevolissime; per cui c'è chi prega in una settimana come forse i nostri genitori non pregavano in un anno intero e c'è chi invece non prega, e lo dichiara. Non è pertanto possibile dare una risposta univoca a quanto Lei chiede. Per quanto invece riguarda il tipo di lettura che ho presentato, Le posso dire che, per Belo, il Dio della Bibbia è una variante antropologica e in parte anche un prodotto ideologico — e come tale negativo —, che conserva un significato *utopistico*, perché forse lascia aperta la strada ad un Dio, che dovrebbe manifestarsi in una società liberata. Io penso comunque che la soluzione data da Belo al problema della trascendenza sia del tutto negativa, al pari di quanto — mi pare — propone anche Clévenot.

L. SARTORI: Due riflessioni. La prima: fortunatamente il nostro convegno ha recuperato un aspetto pragmatico, che era rimasto un po' emarginato, cioè la dimensione psicologica: una lettura della Bibbia, che, facendo leva su un soggetto autore della Bibbia e il soggetto lettore, tiene conto di tutta

un'interpretazione dell'uomo nella sua dimensione psicologica. Mentre ascoltavo la Sua relazione, ho avuto l'impressione che dietro queste analisi ci sia non solo Marx, ma anche Freud, per cui le strutture vengono sì giudicate come ingiustizia o come violenza, ma sempre *in nome di un desiderio*, di un istinto profondo, che è uguale in tutti e che ha dimensioni infinite in concreto. In questo senso vorrei vedere in che misura Freud e Marx sono dietro a quest'area culturale. La seconda: parto da una riflessione, che faccio spesso, quando incontro e dialogo con persone che provengono da queste nuove scienze dell'uomo. Mi sembra che finora il metodo storico-critico, senza aver la pretesa di aver inventato un metodo, si è sempre modellato sulle scienze della natura, anche se si è frazionato moltissimo per quanto riguarda i contenuti. Ho l'impressione che queste nuove scienze dello spirito dell'uomo hanno più o meno tutte la gioia di aver scoperto un mondo e, dovunque esse entrano, non fanno altro che ripetersi; cioè un sociologo, che legge la Bibbia, ritrova di nuovo il suo mondo. È questa l'unica novità di questa lettura piuttosto interna alle stesse scienze, le quali, avendo fatto una scoperta, poi la riproducono, la applicano sostanzialmente, senza tener conto di un bisogno fondamentale della vera scienza, quello di continuamente verificarsi, di diventare più duttile nel considerare le diverse connotazioni dell'esperienza: come è il caso di questo proiettarsi nel passato e vedere subito le classi in conflitto senza una netta attenzione alla diversità del modo di porsi di queste classi. Ho l'impressione che queste nuove scienze vadano incontro a queste ragioni unicamente per consolidarsi nel mondo che hanno scoperto, senza mettersi in un processo di amplificazioni, di determinazioni, di dettagli.

A. RIZZI: Io farei delle riserve solamente per il termine «psicologico», perché «psicologico» potrebbe far pensare a quella particolare concezione, per cui il testo nasce dalla biografia dell'autore. Comunque è verissimo che — assieme a Marx — c'è da tenere nel debito conto tutta quella situazione sessantottesca e postsessantottesca, che ha portato alla riscoperta dell'utopia. Pertanto, alle spalle di certe letture materialiste non c'è forse soltanto Freud, quanto piuttosto la presenza di quelle linee psicanalitiche, le quali

non cercano soltanto un'archeologia del desiderio, ma anche la sua teleologia, la sua proiezione in avanti, che viene tenuta in considerazione un po' da tutti questi gruppi della liberazione; i quali devono operare, naturalmente, con le dovute limitazioni per quanto riguarda l'approccio, perché altrimenti è possibile parlare di liberazione da tutto e dal contrario di tutto. In definitiva, si può affermare che ci si trova di fronte ad un Marx, che viene considerato più che altro come un *momento utopico*, e a dei tentativi di applicazione del materialismo storico, che non sono ben capiti da tutti. Riguardo a quanto Lei ha detto nella parte finale del Suo intervento, non mi sento in grado di darLe qui una risposta precisa, perché solo dopo una preliminare rassegna dei casi specifici è possibile — a mio parere — fare un'affermazione generale per dire che la Bibbia diventa la legittimazione dei presupposti ideologici delle varie letture materialiste.

Critica dell'ideologia

W. EGGER: Belo si serve dei risultati dell'esegesi tradizionale (di quella di J. Jeremias soprattutto), che viene da lui denominata «esegesi borghese». Belo usa dunque gli stessi dati degli altri, solo che ne dà una certa interpretazione, una lettura riduttiva, al fine di dimostrare che la prassi di Gesù è una prassi comunista internazionalista, non rivoluzionaria. Le chiedo pertanto se è auspicabile, per l'esegesi, adottare questa metodologia materialista e come si deve agire, se non si vuol cadere in un'analisi riduttiva.

A. RIZZI: Ritengo che quest'esegesi sia auspicabile nella misura in cui si riconosce che i testi biblici sono stati scritti in una società, che — per quanto diversa da quella capitalista — conteneva pure essa la lotta di classe. Questo non vuol dire che in questa società una classe lotta di fatto contro un'altra, ma che si è alla presenza del fatto anteriore ad ogni lotta di classe, l'oppressione di una classe nei confronti di un'altra; il che è sufficiente per determinare un'oggettiva lotta di classe. Quando poi la classe oppressa lotta attivamente, si è già di fronte ad una contro-lotta, ad una contro-violenza. I testi biblici provengono da una società che è stata ampiamente

percorsa da lotte di classe, essendo — allora come oggi — la Palestina un crocevia di popoli. Che tutto questo si sia ripercosso — non solo a livello inconscio, ma anche a livello concreto — nel testo, mi pare *a priori* un fatto verosimile. Quando Isaia e Amos parlano contro le seconde case, fanno già un minimo di analisi marxista; e, quando poi parlano contro il culto, non in quanto culto, ma in quanto copertura di una realtà di violenza nei rapporti sociali, essi fanno già una critica dell'ideologia, sulla base di una lettura materialista del culto, che ha già concluso che una tale espressione culturale è nella realtà dei fatti niente altro che la volontà di legittimare un'esistenza contraria all'alleanza. A questa critica dell'ideologia manca — nel caso di Amos e di Isaia — la visione dei processi e dei meccanismi economici. Mi sembra in linea pregiudiziale possibile ed augurabile l'estendere questa critica dell'ideologia a tutta la Bibbia. Ma in che misura? Io ho segnalato una misura massima: il credente, dal momento che accosta la Bibbia da credente, assume già nella sua precomprensione il preciso contenuto che il Dio, di cui la Bibbia parla, è un Dio trascendente, il non-uomo, l'altro, e quindi non può essere ridotto a dimensione antropologica. Questa è una preassunzione di una lettura credente, e ritengo che essa sia anche insieme il limite massimo e minimo. Ciò non deve però significare che la lettura materialista possa operare a suo piacimento, purché sia salva la trascendenza di Dio; l'altro limite non può dipendere da un qualsiasi metodo correttivo, ma dalla sensibilità dell'esegeta, oppure dal tentativo di oggettivare la sensibilità di lettura con dei richiami oggettivi; ad esempio, se si è di fronte ad un testo simbolico, bisogna tener conto delle leggi, che sono proprie della lettura interpretativa del prodotto ideologico di tipo simbolico. Le critiche mosse a Belo dipendono soprattutto dal taglio polemico e irritante e, un po' anche, dalla difficoltà della sua presentazione (le cinquanta pagine iniziali della sua opera sull'Evangelo di Marco sono scoraggianti). Ma probabilmente c'è anche un'altra ragione, da ricercare nella difficoltà di accettare il profano: Belo non è un uomo del mestiere, usa lo strutturalismo senza essere strutturalista, parla di *Formgeschichte* senza aver studiato queste cose, non sa il tedesco (l'unica opera tedesca, di Bultmann, è nella bibliografia citata in traduzione), il greco lo conosce piuttosto

sto sommariamente. Per molti tutto questo è indice di poca serietà. Io però credo e dico che non si debba confondere l'oggettività del testo con il primato del metodo o, anche, dei metodi. Anche i Padri, molti dei quali non possedevano la lingua greca, non erano uomini del mestiere nel senso in cui lo sono gli esegeti moderni. Per cui mi sembra che, pur ribadendo la necessità di avere strumenti il più possibile oggettivi e trasmissibili, ossia delle tecniche slegate anche dall'individualità e quindi insegnabili, tutto questo deve essere considerato per quello che è, per la sua strumentalità. Infatti, collegando tutti questi strumenti, uno può partorire il ridicolo topo, perché alla fine chi legge è sempre il soggetto che può — come diceva Schleiermacher — inserire il testo in tutti i contesti, che possono essere sempre più ampi. Ma tutto questo è solo preliminarmente al vero atto della comprensione, che egli — da buon romantico — chiamava «divinazione». Il Lonergan parla invece di *insight*: per lui infatti il capire è solo il capire, non è il frutto di una deduzione, non può essere il semplice risultato conseguente e necessario della corretta applicazione dei metodi. Per cui anche chi impiega senza la dovuta precisione dei metodi — perché non li ha imparati bene — può avere il senso di certe connessioni del testo, che possono avere una loro accettabilità. Io credo che Belo, pur dicendo tante cose inaccettabili dal punto di vista della cristologia, ci ha veramente camminato dentro, ed anche con molto gusto. A me ha dato, ad esempio, molto gusto spirituale in tante sue parti, il gusto di una lettura che veramente ritrova degli aspetti in precedenza mai ritrovati.

La potenzialità della parola

G. GHIBERTI: Le chiedo di dire qualcosa su «la parola di Dio anche peccatrice». Mi sembra che questo sia uno sviluppo interessante di un particolare, che era emerso dalla relazione di Alonso Schökel, allorché è stato affermato che qualche autore della Bibbia non ha talora capito la forza del suo simbolo e, senza tradirlo direttamente, in qualche modo non gli ha fatto attualizzare tutta quella potenzialità che ha in

sé. Qui siamo di fronte ad un tradimento, che è ancora più grosso: potrebbe spiegare come e in quali limiti Lei lo intende?

A. RIZZI: Cito, come esempio, un principio enunciato da Paolo, dal quale non vengono tratte tutte le conseguenze: «Non c'è più né uomo né donna, né schiavo né libero», senza — si sarebbe dovuto aggiungere — opporsi al dominio di un uomo sull'altro. Ora, il non aver percepito questo è obiettivamente un limite dato dal peccato (da non intendere, naturalmente, come atto individuale); questo non è però solo un limite culturale proprio di chi rappresenta realtà superiori in maniera inadeguata, ma è proprio un limite di percezione della forza dirompente, che doveva superare e distruggere i rapporti oggettivi.

G. GHIBERTI: Questo, però, è ancora un esempio di tipo negativo, perché guarda a ciò che non è stato fatto. Io Le chiedo: è possibile dire che una comunicazione positiva di una verità sia stata veramente strumentalizzata?

A. RIZZI: Le espressioni: «schiavi, obbedite ai vostri padroni» e «mogli, siate sottomesse ai mariti», sono delle norme positive. È chiaro però che — d'altra parte — ci sono anche i padroni, che devono essere sottomessi, in Cristo, agli schiavi. Qui il raccordo «signoria di Cristo — libertà/promozione dell'uomo» è pulitissimo. Quando invece serve a legittimare anche l'altra parte, il raccordo non è più pulito.

IV

LA LETTURA STRUTTURALE DELLA BIBBIA

WILHELM EGGER

Quello della lettura strutturale è un metodo di analisi, che considera un testo come un insieme, in cui i singoli elementi sono connessi tra di loro.¹ Di conseguenza, questo metodo di lettura ritiene che il significato di un testo non stia nei suoi singoli elementi costitutivi e neppure nella sua preistoria, ma nel testo stesso inteso come un intreccio di relazioni tra i vari elementi che lo costituiscono.

I termini stessi — lettura strutturale e strutturalismo — indicano che il centro dell'attenzione è dato dalla struttura,² che, in genere, si definisce come la «somma delle relazioni tra gli elementi di un sistema».³ Nel nostro caso, la struttura del testo è data dalla somma delle relazioni tra i suoi elementi costitutivi. E il testo, in questa prospettiva, viene inteso come un qualche cosa di organico, in cui le singole parti sono strettamente connesse l'una con l'altra.

Compito dell'analisi strutturale sarà quindi quello di

¹ Cf. la *Bibliografia ragionata* annessa al presente lavoro (p. 134s), dove vengono date le schede bibliografiche complete delle opere principali.

² La terminologia usata dagli autori, che seguono il metodo strutturale, è molto varia ed amante dei neologismi. C'è qualche autore, che «non resiste a nessuna innovazione terminologica inutile che sia» (G. MOUNIN, *Guida alla semantica*, Milano 1975, p. 190, riguardo a Greimas). Dopo un momento in cui il termine strutturale — e connessi — ha goduto di una grande fortuna, oggi gli autori amano parlare di strutture e di metodo strutturale nell'ambito più vasto della semiotica, cioè nell'ambito della scienza del segno. Al momento attuale non esiste una terminologia fissa; perciò ogni termine — come «struttura», «tratto semantico», «funzione» — va interpretato secondo il particolare uso dei diversi autori.

³ *Funk-Kolleg Sprache*, FischerTB 6111 e 6112, Frankfurt a.M. 1973, vol. I, p. 112.

trovare le relazioni esistenti tra gli elementi costitutivi del testo, e di classificarle secondo i vari tipi di relazione. Ma, mentre lo strutturalismo di stretta osservanza ritiene concluso il lavoro di analisi nel momento in cui sono state trovate e classificate le varie relazioni, io ritengo che si debba — almeno per quanto riguarda il campo biblico — superare questo limite, passando ad una seconda fase, in cui si deve cercar di cogliere il significato di queste relazioni.

Una tale lettura strutturale può — a mio parere — tornare d'utilità anche a quei metodi di lettura, che vengono generalmente seguiti nei lavori di esegesi scientifica, ossia il metodo storico-critico, il metodo della critica letteraria, quello della storia delle forme e delle tradizioni e quello della storia della redazione.⁴

Certo, c'è una notevole differenza tra queste letture, divenute ormai classiche, e il metodo strutturale. E la differenza maggiore consiste nell'approccio al testo. Il metodo storico-critico, infatti, si interessa della *diacronia* di un testo, studiandolo soprattutto nelle varie fasi della sua genesi, che — una volta ricostruita — diventa la via per cogliere il significato del testo. Lo strutturalismo è invece un metodo che si interessa della *sincronia* di un testo, che viene considerato come un sistema esistente in un certo momento e viene studiato nello stato in cui lo leggiamo.

Le due metodologie si sono sviluppate secondo questi due punti di vista differenti. In seguito spero di poter mostrare — partendo da un testo concreto — che i due metodi non sono inconciliabili, a condizione che si mantengano nei rispettivi limiti.⁵

In questo contributo sulla lettura strutturale della Bibbia non ho intenzione di presentare una panoramica degli studi biblici così realizzati, in quanto desidero invece dare delle indicazioni concrete — a partire naturalmente da testi biblici

⁴ Sul rapporto tra lettura strutturale, metodo storico-critico ed ermeneutica, si veda soprattutto P. RICOEUR, *Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique*, in R. BARTHES (ed.), *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, pp. 35-53.

⁵ Ho cercato di leggere Mc 10,17-31 sia dal punto di vista strutturale che dal punto di vista storico-critico nel mio lavoro: *Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen neuerer exegetischer Methoden dargelegt an Mk 10,17-31*, ÖBS 1, Klosterneuburg 1979. Si veda anche l'*Elenchus biblicus* alla voce «Analysis linguistica».

— circa le modalità di effettuazione di tale metodo di lettura.⁶ La molteplicità degli approcci strutturali non mi permette di passare in rassegna tutte le vie, che si possono percorrere ai fini di giungere al significato di un testo. Vorrei pertanto limitarmi ai *tre tipi di struttura*, il cui studio mi pare particolarmente utile per l'analisi di un testo biblico: la struttura letteraria, la struttura semantica e la struttura narrativa. E, sulla base di questi tipi di struttura, presenterò anche due esempi di lettura strutturale della Bibbia, analizzando Mc 10,17-31 e Mt 5-7.

1. La struttura letteraria

1.1. Livello di analisi

I nuovi metodi di analisi fanno distinzione tra superficie del testo e strutture profonde. La *superficie* del testo è il testo concreto, con un certo ordine delle parole e delle frasi; la *struttura profonda* è invece la somma delle relazioni tra gli elementi, che si possono notare a partire da certe astrazioni; la superficie del testo viene intesa anche come realizzazione della struttura profonda.

Il metodo storico-critico conosce qualcosa di simile nella storia delle forme, in quanto distingue tra il testo concreto e la sua forma (cf., per esempio, la forma del racconto di un miracolo: incontro tra Gesù e il malato — Gesù viene pregato di guarire il malato — atto di guarire — constatazione del miracolo — dimostrazione della guarigione).

Se per struttura profonda intendiamo il piano o la forma del testo, la necessità di una distinzione tra testo concreto e

⁶ Come metodologie vere e proprie per una lettura strutturale della Bibbia conosco: J. ROQUETTE, *Petite méthode pour l'analyse des textes. Avec des exemples pris dans la Bible*, Montpellier, Centre St - Guilhem 1975 e K. BERGER, *Exegese des Neuen Testamentes. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, UTB 658, Heidelberg 1977. Berger cerca la convergenza dei metodi ed offre una grande quantità di accessi al testo e molti esempi, anche se allo stato attuale della ricerca non è possibile offrire una metodologia del tutto compiuta. Cf. la mia recensione in ZKT 101 (1979) pp. 226-228. Dati i limiti di tempo imposti da una conferenza, queste indicazioni non riescono a raggiungere neppure l'ampiezza di un'introduzione al metodo strutturale, in quanto riescono solo ad indicare il modo di iniziare un lavoro di questo genere a diretto confronto con i testi. Per una trattazione più ampia e maggiormente corredata di esempi, cf. i titoli indicati *infra* nella *Bibliografia ragionata*.

struttura profonda s'impone. Solo che, per lo strutturalismo di stretta osservanza, il testo concreto non riceve alcun interesse; si dichiara anzi che non c'è differenza se si lavora sul testo originale o su una versione, in quanto si deve supporre che le strutture di fondo siano sempre le stesse. Per questo — anche di fronte a un atteggiamento simile — mi sembra necessario insistere sull'importanza della struttura letteraria.

L'analisi della struttura letteraria viene fatta a livello del testo concreto, ed il suo compito è quello di trovare le relazioni tra i vocaboli e le frasi e le parti del testo.

1.2. Fattori di coerenza di un testo

Chi ha frequentato il Pontificio Istituto Biblico, si è familiarizzato con un certo tipo di analisi letteraria che opera al livello artistico e poetico del testo. È questa un'analisi che risente dell'influsso di Wellek-Warren ed Emil Staiger e dell'analisi stilistica di Leo Spitzer. Per la poesia ebraica, basti citare il nome di Luis Alonso Schökel. Frutto di questo metodo di analisi sono — tra l'altro — i lavori di Vanhoye e di De la Potterie, e tante tesi di laurea, che prestano grande attenzione all'aspetto linguistico-artistico. In questi autori, troviamo anche delle indicazioni sui fattori, che contribuiscono alla qualità artistica di un testo, come l'inclusione, la ripetizione di vocaboli, la concatenazione di vocaboli (*mot-crochet*), il chiasmo, la simmetria concentrica, ecc.

Questo modo di fare attenzione al testo concreto — sempre al livello artistico-poetico — trova una sua estensione nella cosiddetta *Textlinguistik*.⁷ La *Textlinguistik* ha come principale obiettivo quello di dare una risposta alla domanda: *che cosa fa di un testo un testo?* Quando una serie di frasi può essere chiamata testo?

Si tratta dunque non solo di vedere le qualità artistiche e poetiche, ma — molto più genericamente — di vedere i

⁷ W. DRESSLER, *Einführung in die Textlinguistik*, Tübingen 1972; W. KALLMEYER (ed.), *Lektürekolleg zur Textlinguistik*, 2 voll., Frankfurt a. M. 1974; S.J. SCHMIDT *Texttheorie. Probleme einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation*, UTB 202, München 1976²; T. SILMAN, *Probleme der Textlinguistik. Einführung und exemplarische Analyse*, UTB 326, Heidelberg 1974.

fattori di testualità. In questo tipo di analisi viene studiata la concatenazione dei vocaboli e delle frasi. I mezzi a disposizione di un autore, che vuole organizzare un testo, sono di ordine lessicale — come la ripetizione di vocaboli e l'uso dei pronomi —, di ordine sintattico e di ordine stilistico.

1.3. Due esempi: Mc 10,17-31 e Mt 5-7

Come primo esempio di studio di un testo a livello di superficie intendo presentare Mc 10,17-31 (cf. p. 114). Si tratta di un testo, che, nell'analisi storico-critica, viene considerato come un agglomerato di frasi provenienti da origini diverse e, a volte, dovute nel loro aspetto definitivo alla poca accortezza del redattore. A livello di superficie, il testo rivela una certa unità d'insieme — che sarà dimostrata meglio successivamente al momento dell'analisi semantica — ed una suddivisione in tre parti.⁸

L'unità del testo a livello di superficie avviene mediante la ripetizione di vocaboli, l'uso dei pronomi personali, le particelle καί e δέ. La particella καί si trova solo due volte all'inizio di frase nei vv. 17 e 23, in entrambi i casi all'inizio di una suddivisione. La divisione in tre parti (vv. 17-22, 23-27 e 28-31) viene imposta dal cambiamento di persone (il ricco — Gesù; Gesù — i discepoli; Pietro — Gesù) e dei temi (sequela rifiutata; condizioni d'ingresso; promessa per i discepoli), dalle particelle καί e δέ e dalla riduzione degli elementi narrativi nel racconto della scena (i vv. 17-22 sono un racconto vero e proprio; i vv. 23-27 sono un dialogo con indicazione di sentimenti; i vv. 28-31 sono soltanto un dialogo).

Un secondo esempio, in cui lo studio esatto della superficie può favorire una maggiore comprensione del testo, può essere ricavato dall'esame dei fattori di testualità nel discorso della montagna di Mt 5-7.⁹ Tenendo conto del fatto che le congiunzioni — nel caso concreto del discorso della montagna ἀλλά, ἄρα γε, γάρ, δέ, καί, μηδέ, οὐδέ, οὖν — e i

⁸ Sulla struttura letteraria (coerenza e suddivisione) di Mc 10,17-31, cf. W. EGGER, *Nachfolge*, cit., pp. 60-78.

⁹ Un'analisi approfondita, dal titolo *Faktoren der Textkonstitution in der Bergpredigt*, si trova in Laur 19 (1978) pp. 177-198.

- 17 Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδὸν προσδραμῶν εἰς καὶ
γονυπετήσας αὐτὸν ἐπηρώτα αὐτόν,
| Διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον
| κληρονομήσω;
- 18 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ,
| Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἰς ὁ θεός.
19 τὰς ἐντολάς οἶδας· Μὴ φονεύσης, Μὴ μοιχεύσης, Μὴ
| κλέψης, Μὴ ψευδομαρτυρήσης, Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ
| τὴν μητέρα.
- 20 ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ,
| Διδάσκαλε, ταῦτα πάντα ἐφυλαξάμην ἐκ νεότητός μου.
- 21 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν καὶ εἶπεν
αὐτῷ,
| Ἐν σε ὑστερεῖ· ὕπαγε, ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ δὸς πτωχοῖς,
| καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι.
- 22 ὁ δὲ στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ ἀπῆλθεν λυπούμενος, ἦν γὰρ
ἔχων κτήματα πολλά.
- 23 Καὶ περιβλεψάμενος ὁ Ἰησοῦς λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ,
| Πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ
| θεοῦ εἰσελεύσονται.
- 24 οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοὺς λόγους αὐτοῦ.
ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς,
| Τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ
| θεοῦ εἰσελθεῖν· εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τῆς τρυμα-
25 λιᾶς ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ
| θεοῦ εἰσελθεῖν.
- 26 οἱ δὲ περρισσωῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες πρὸς ἑαυτούς,
| Καὶ τίς δύναται σωθῆναι;
- 27 ἐμβλέψας αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγει,
| Παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, ἀλλ' οὐ παρὰ θεῷ· πάντα γὰρ
| δυνάτα παρὰ τῷ θεῷ.
- 28 Ἦρξατο λέγειν ὁ Πέτρος αὐτῷ,
| Ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήκαμέν σοι.
- 29 ἔφη ὁ Ἰησοῦς,
| Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐδεὶς ἐστὶν ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ
| ἀδελφούς ἢ ἀδελφὰς ἢ μητέρα ἢ πατέρα ἢ τέκνα ἢ
| ἀγροὺς ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου,
30 ἔάν μὴ λάβῃ ἑκατονταπλασίονα νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ
| οἰκίας καὶ ἀδελφούς καὶ ἀδελφὰς καὶ μητέρας καὶ
| τέκνα καὶ ἀγροὺς μετὰ διωγμῶν, καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ
| ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον.
- 31 πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι.

pronomi servono per unire tra di loro le frasi, creando così delle unità maggiori, dei paragrafi, risulta che Matteo stesso ha creato delle suddivisioni all'interno del suo testo, che devono essere prese in considerazione per un'esatta valutazione del testo medesimo. A seconda che le frasi di Mt 5-7 siano unite tra di loro con delle congiunzioni e dei pronomi, si possono individuare i seguenti paragrafi (per brevità viene notato solo il versetto iniziale di ciascun paragrafo): Mt 5,3.13.14.17.21.25.27.31.33.38.42.43; 6,1.19.22.24.34b; 7,1.6.7.13.15.21. Al riguardo di questa suddivisione, c'è da notare soprattutto che la «regola d'oro» (Mt 7,12), che spesso nelle edizioni viene presentata come a sé stante, è unita da Matteo con i versetti precedenti. Risulta pertanto che la «regola d'oro» — almeno nell'intenzione di Matteo — va letta alla luce dei detti sul modo di agire da parte di Dio, che la precedono. E il «dunque» (οὕν), con cui il versetto è collegato al precedente, va parafrasato in questo modo: «Dunque, cioè consapevoli che Dio agisce in modo paterno verso di voi, anche voi...».

1.4. *Come riconoscere le strutture di superficie di un testo*

I manuali di poetica e di retorica danno degli elenchi dei modi di composizione poetica e retorica, ai quali si rimanda nell'impossibilità di presentarne in questa sede una trattazione completa.¹⁰ Tuttavia — per comprendere meglio il sistema di composizione di un autore, non solo a livello poetico-artistico, ma anche a livello di linguaggio corrente — è consigliabile ricercare quei mezzi di vocabolario, di sintassi e di stile, che fanno sì che il testo in esame formi un insieme, ossia soprattutto le congiunzioni e i pronomi, che sono i mezzi più importanti con cui le frasi possono essere combinate in modo da formare dei paragrafi.

¹⁰ Cf. gli elenchi secondo la Textlinguistik nei citt. W. DRESSLER, W. KALLMEYER e K. BERGER. Per la retorica è fondamentale H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 2 voll., München 1960. Molte indicazioni a proposito di un testo biblico si trovano in D. MINGUEZ, *Pentecostés. Ensayo de Semiótica narrativa en Hch 2*, AnalBibl 75, Roma 1976, pp. 23-29.

1.5. Utilità della ricerca delle strutture di superficie

Insistendo sulla necessità di un'analisi approfondita della struttura, si asserisce l'importanza del testo concreto. Questa necessità deve essere affermata sia nei confronti di parecchi autori che seguono il metodo storico-critico, i quali sono talmente presi dalla preoccupazione di ricostruire la genesi del testo che non danno importanza al testo concreto (basta vedere alcuni grandi commentari usciti in questi ultimi anni), sia anche nei confronti di una parte degli strutturalisti, i quali sottovalutano questo aspetto del testo, anche perché a volte ritengono persino che un'analisi semantica e narrativa (che sono i passi da fare dopo l'analisi della struttura di superficie) possa essere condotta, con gli stessi risultati, su di una traduzione anziché sul testo originale.¹¹ Per questo c'è da segnalare che parecchi studi strutturali difettano di precisione e quindi non mettono abbastanza in luce le relazioni che intercorrono tra testo concreto e struttura profonda.¹²

2. La struttura semantica

Una delle difficoltà, che il metodo storico-critico incontra, è costituita dal fatto che gli autori, quando studiano un testo — pur impiegando la stessa metodologia —, lo spiegano in modo differente. Ossia, se si paragona il testo in esame a un intreccio di molte voci (la metafora è di Roland Barthes), gli esegeti non sembrano essere d'accordo sul peso e l'importanza da dare alle singole voci che sentono. Ci si deve quindi chiedere se non sia possibile impiegare un metodo imparziale di ricerca del significato di un testo. Di tali metodi si interessa la semantica, che è la scienza dei significati, non tanto dei segni o dei significanti.

¹¹ R. BARTHES, *A propos d'Actes 10-11*, in *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, p. 186; E. GÜTTGEMANNS, *Einleitende Bemerkungen zur strukturalen Erzählforschung*, in *LingBibl* fasc. 23/24, 1973, p. 23.

¹² Quest'osservazione è ripetuta in parecchie recensioni dei lavori di Greimas e Barthes.

2.1. L'inventario dei tratti semantici

Uno dei metodi impiegati dalla semantica per trovare il significato di una parola o di un testo è la cosiddetta ricerca dei tratti semantici.¹³ Per cogliere l'esatto significato di un vocabolo — o di una frase — il significato globale viene scomposto, per così dire, nei suoi «atomi» di significato.¹⁴ Queste *piccole unità di significato*, di cui è composto il significato globale di un termine, vengono chiamate «tratti semantici» o «componenti semantici».

La scomposizione in tratti semantici viene fatta, in genere, attraverso l'utilizzazione di termini che hanno qualcosa in comune. Prendendo due o più termini di questo genere, e confrontandoli tra di loro, è possibile vedere ciò che hanno in comune e ciò che li differenzia.¹⁵

La ricerca dei tratti semantici può essere fatta a livello di termine, ma anche a livello di frase e di testo. Per un lavoro proficuo, bisogna però «*riscrivere*» il testo, cioè scrivere il testo su di un foglio in modo che risultino evidenti — già ad una prima lettura — le caratteristiche del testo.

2.2. Un esempio di inventario di tratti semantici

Come esempio della ricerca dei tratti semantici, presento tre gruppi di tratti semantici del testo di Mc 10,17-31 (la chiamata del ricco). Per una valutazione più approfondita del testo dovrebbero essere considerati anche altri tratti semantici,¹⁶ ma nel nostro caso — trattandosi soprattutto di un'intro-

¹³ Un'utile introduzione sulla semantica è offerta da G. BERRUTO, *La semantica*, Bologna 1976 e G. MOUNIN, cit.

¹⁴ Su questo metodo si basa la traduzione in lingua corrente favorita dalle Società Bibliche; cf., ad esempio, *Parola del Signore. Il Nuovo Testamento. Traduzione interconfessionale in lingua corrente*, Torino 1976. La teoria, scientificamente approfondita, è di E. Nida.

¹⁵ Utilizzando come esempio «padre, madre, figlio», i tratti comuni e i tratti differenzianti si possono presentare così (cf. G. BERRUTO, cit., p. 78):

	/«maschio»/	/«ascendente»/
«padre»	+	+
«madre»	—	+
«figlio»	+	—

¹⁶ Cf. W. EGGER, *Nachfolge*, cit., pp. 79-120.

duzione al metodo — ritengo che bastino i tre seguenti:

1. Mc 10,17-31 incomincia con ἐκπορευομένου «mentre [Gesù] usciva». Questo vocabolo ha — tra le sue componenti semantiche — il tratto «movimento». Continuando a leggere, si trovano parecchi vocaboli che hanno lo stesso tratto semantico «movimento»: προσδραμών, ὁδός, ὑπάγειν, ἀκολουθεῖν, ἀπελθεῖν, εἰσερχεσθαι, ἀκολουθεῖν. Questi vocaboli hanno in comune il tratto semantico «movimento», anche se ognuno di essi ha però anche dei tratti semantici propri distintivi; per esempio, c'è un diverso livello di questo «movimento»: «uscire» e «correre» si muovono su di un livello, per così dire, geografico, mentre «seguire» indica sia un movimento geografico che un atteggiamento personale verso Gesù, ed «entrare (nel regno di Dio)» è una metafora. Tutti i vocaboli appena menzionati, che hanno dei tratti semantici comuni, ci danno già una prima idea sul significato del testo, in quanto sono una specie di filo *conduttore* per cogliere il significato del testo.

2. Quello appena presentato non è però l'unico filo di significato, perché — accanto ai vocaboli che esprimono «movimento» — c'è un'altra serie di termini che hanno in comune il tratto semantico «avere», «possedere», «acquistare». Questi termini fanno infatti parte di un mondo «economico», costituito da: μὴ κλέψης, μὴ ἀποστερήσης, ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ δὸς πτωχοῖς καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, πλούσιος, κτήματα, χρήματα, ἀφιέναι. Anche questi termini — che hanno in comune il tratto semantico «economico» — hanno pure dei tratti semantici distintivi, simili a quelli indicati in precedenza per i vocaboli del tratto semantico «movimento».

3. Il terzo tratto semantico, che intendo presentare, non si basa su dei termini, ma su delle frasi. Il testo sulla chiamata del ricco comincia nel v. 17 con una domanda sulle condizioni per ereditare la vita eterna. Gli elementi di questa domanda sono: che fare (a) per ereditare (b) la vita eterna. La combinazione di questi elementi — (a) fare + (b) ereditare — corrisponde alle così dette condizioni d'ingresso nel regno di Dio. Le condizioni d'ingresso sono una forma fissa del Nuovo Testamento, ed in esse — nella protasi — viene presentato ciò che deve essere fatto e — nell'apodosi — viene nominato il premio, la ricompensa. Ad una lettura

attenta di Mc 10,17-31, si vede che il tratto semantico «condizione d'ingresso» — cioè la struttura (a) fare + (b) ereditare — si ripete più volte, sebbene con dei vocaboli diversi. Riscrivendo il testo in modo da mettere in risalto, attraverso la disposizione delle parole, la loro classificazione, il testo si presenta così:

1	τί ποιήσω	—	ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω
2	τὰς ἐντολάς οἶδας ... μητέρα	—	—
3	ταῦτα πάντα ἐφυλαξάμην	—	—
4	ὑπάγε ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ δὸς πτωχοῖς	—	καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ καὶ δεῦρο ἀκολουθεῖ μοι
5	οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες	δυσκόλως	εἰς τὴν βασιλείαν τ. θεοῦ εἰσελεύσονται
6a	—	δύσκολον	εἰς τὴν βασιλείαν τ. θεοῦ εἰσελθεῖν
6b	—	εὐκοπώτερον	εἰς τὴν βασιλείαν τ. θεοῦ εἰσελθεῖν
7	—	τίς δύναται	σωθῆναι
8a	—	ἀδύνατον	—
8b	—	δυνατά	—
9	ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήκαμεν	—	—
10	οὐδεὶς ὅστις ἀφήκεν ...	—	λάβη ἑκατονταπλασίονα ἐν τῷ νῦν καιρῷ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον

Una volta riscritto il testo di Mc 10,17-31, risulta a prima vista che esso è pervaso da frasi con il tratto semantico «condizione d'ingresso». Lo stesso sintagma — cioè struttura contenente gli elementi (a) fare e (b) ereditare — ricorre ben 10 volte. C'è inoltre da rilevare che nei numeri 1-4 e 9-10 si trova il sintagma semplice «fare per ereditare la vita eterna», e che i numeri 5-8 — oltre gli elementi «fare» e «vita» — ne presentano un terzo, l'elemento «difficile, facile».

Dal punto di vista formale, il nostro testo non è dunque altro che una *variazione del tema* «fare per ereditare la vita». E la variazione consiste sia nel sostituire man mano gli

elementi della frase con altri vocaboli, sia nell'aggiungere — come terzo elemento — «difficile, facile», fino a giungere ad una frase del tutto nuova, che non parla più di che cosa l'uomo deve fare, ma dell'onnipotenza di Dio.

Attraverso l'osservazione di questa trasformazione/variazione del testo, cerchiamo di stabilire come il testo produce man mano il suo senso. Nelle variazioni numero 1-4 la frase «fare per ereditare la vita eterna» viene cambiata in «vendi e avrai un tesoro»; in questa seconda frase — invece dell'«af-finché» — troviamo impiegato un «e», ed il «seguimi» viene posto alla fine della frase, cosicché il «seguire» ormai non fa più parte del «fare» e della sequenza «fare per ricevere», ma è un dono e nello stesso tempo un imperativo. Le variazioni numero 5-6 contengono il commento — per di più generalizzato — di Gesù al comportamento del ricco: «per i ricchi (come si vede da quest'uomo ricco) è impossibile entrare nel regno di Dio». Le variazioni numero 7-8 dichiarano invece che questa impossibilità può essere superata da Dio. Infine le variazioni numero 9-10, che contengono la promessa per coloro che seguono Gesù, sono da leggere alla luce di quanto precede, e per questo sono una ripresa approfondita delle variazioni numero 1-4. In queste variazioni, è possibile osservare anche la presenza di una *produzione di senso*, in quanto vi si produce un movimento di pensiero, per cui l'accento si sposta dal «fare» al «dono».

Accanto ai tratti semantici qui presentati, ve ne sono altri da considerare — quali «Gesù maestro» (tratto semantico espresso in vari modi nel testo), «nuova famiglia», «esser capace», «tempo», ed altri di rilevanza minore — i quali sono dei fili di significato, che contribuiscono alla produzione del significato complessivo di Mc 10,17-31.

2.3. Il significato di un testo

Dall'esempio di lettura semantica appena riportato, risulta che il testo è un «tessuto», ossia un «*textus*», un intreccio di fili, costituito da gruppi di elementi, che hanno in comune un tratto semantico. E alcuni di questi tratti semantici sono sparsi per il testo solo poche volte, mentre altri lo pervadono completamente.

Ma dove sta il senso di un testo? È il testo stesso a darci l'indicazione, perché — se alcuni tratti semantici sono ripetuti parecchie volte — vuol dire che essi puntano nella direzione del significato del testo. L'autore ci indica dove cercare il senso del testo *ripetendo e variando* certi tratti semantici. In Mc 10,17-31 — il testo che continuiamo a prendere in considerazione — la ripetizione delle «condizioni d'ingresso» e la variazione di questo tema indica dove sta il centro del significato: è un testo sulla capacità/incapacità dell'uomo di compiere le condizioni d'ingresso e sulla capacità di Dio.

Il testo ci indica inoltre dove cercare il suo significato attraverso quei punti, in cui le informazioni si moltiplicano e i fili di significato si incrociano, come avviene — ad esempio — nel caso di «seguimi», dove si incrociano vari tratti semantici: «movimento», «fare», «ricompensa», «Gesù maestro». Come si vede, ci sono dei veri punti d'incontro dei fili di significato.

Sebbene il metodo di analisi semantica, che qui si propone, abbia qualche affinità con il metodo della storia della redazione, in quanto prende in considerazione il testo nella forma in cui lo leggiamo, c'è una differenza di fondo: l'analisi proposta vede il significato del testo là, dove il *testo stesso indica il centro di significato a causa delle ripetizioni di contenuto semantico e a causa della concentrazione di informazione in alcuni punti*, mentre la storia della redazione vede il significato del testo soprattutto nei punti, in cui il redattore ha apportato qualche cambiamento alla sua tradizione. Un'altra differenza tra l'analisi strutturale proposta ed il metodo storico-critico sta nel fatto che l'analisi strutturale legge il testo con il sospetto dell'unità del testo, mentre il metodo storico-critico lo legge con il sospetto della sua frammentarietà, dell'incoerenza e, persino, della mancanza di logica, dato che per il metodo storico-critico la mancanza di coerenza, le «difficoltà» del testo sono una via per la ricostruzione della genesi del testo stesso. L'esempio da cui siamo partiti — Mc 10,17-31 — illustra molto bene questa differenza esistente tra i due metodi: infatti la ricerca, che opera con il metodo storico-critico, tratta il testo considerando un agglomerato con notevoli mancanze di logica,

mentre la lettura semantica ne mette in luce la fondamentale unità semantica.

2.4. Come trovare i tratti semantici

Una prima possibilità per trovare i tratti semantici di un testo viene offerta da Roland Barthes, che offre un lungo *elenco di tratti semantici*, che si possono trovare in un testo.¹⁷ Barthes parla di «codici», usando un termine un po' sfumato, ma che — più o meno — corrisponde a quanto ho indicato prima, allorché ho parlato di «fili di significato». Sebbene Barthes elenchi questi «codici» dell'analisi di At 10-11, essi possono servire anche per l'analisi di altri testi.¹⁸

Il sistema forse più facile per fare l'inventario dei tratti semantici è quello di seguire il metodo di lavoro, impiegato dallo stesso Barthes al momento di compiere l'analisi di un testo. Si prende il primo vocabolo e si guarda con quali altri elementi del testo questo vocabolo sia connesso per una ragione o per l'altra, e così di seguito per il secondo, il terzo, e tutti gli altri vocaboli.

Nel nostro caso, καί, il primo vocabolo di Mc 10,17-31, rimanda a quegli altri versetti, in cui sia usata questa congiunzione o allo stile di Marco, che è caratterizzato da un uso specifico della particella in questione.¹⁹ Completato l'esame dei rimandi del secondo vocabolo, ἐκπορευομένου,

¹⁷ R. BARTHES, *A propos d'Actes 10-11*, cit., pp. 191-202.

¹⁸ Per comodità del lettore, do l'elenco di Barthes:

Code narratif

Code topographique (dei luoghi)

Code onomastique (dei nomi)

Code historique (fatti storici e sapere storico)

Code sémique (dei significati)

Code rhétorique (mezzi della retorica)

Code actionnel

Code chronologique

Code phatique (elementi per costituire la comunicazione)

Champ symbolique

Code anagogique (indicazioni del testo per trovare il significato del testo)

Code herméneutique

Code métalinguistique (parlare sul parlare)

Code culturel (conoscenze culturali che si presuppone abbia il lettore)

¹⁹ Cf. M. ZERWICK, *Untersuchungen zum Markusstil*, Roma 1937; F. NEIRYNCK, *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction*, Leuven 1972.

che è già stato preso in esame *supra*, si considera αὐτοῦ e si guarda con quali elementi sia connesso; è quindi la volta di εἰς e, uno per volta, di tutti i vocaboli successivi. La classificazione dei tratti semantici può avvenire secondo criteri di contenuto (per esempio, «via», «movimento», «avere») o per ragioni formali (per esempio, la combinazione fissa di due elementi, come nelle «condizioni d'ingresso»).

2.5. Una lettura attiva

È possibile scoprire le relazioni tra i vari elementi di un testo solo attraverso una lettura attiva e paziente. A volte non è possibile cogliere in una prima lettura tutti i collegamenti esistenti tra questi vari elementi.

*Quanto più il lettore sa, tante più relazioni egli potrà vedere.*²⁰ Perciò bisogna prendere in considerazione anche i risultati dell'esegesi tradizionale. L'importante è non tralasciare nessun elemento del testo.²¹

Chi si è formato alla scuola del metodo storico-critico, scoprirà probabilmente parecchie relazioni, che — senza questa formazione — sarebbero difficili da scoprire; per esempio, in Mc 10,17-31, le «condizioni d'ingresso», che possono essere scoperte solo da un lettore che conosce il *background* veterotestamentario e giudaico.

Il metodo dell'inventario dei tratti semantici, sviluppato per i testi biblici da Roland Barthes, è vicino per alcune sue caratteristiche alla *Rezeptionstheorie*, un metodo di analisi — sviluppatosi in Germania negli ultimi anni — che si interessa della maniera in cui un testo viene recepito, ed è quasi una riflessione sull'atto di leggere.²²

²⁰ Sebbene il metodo dia una precisa indicazione su come riscrivere il testo e su come dividerlo nei suoi elementi, questa della trascrizione non è un'operazione meccanica, in quanto presuppone la sensibilità dell'esegeta ed offre anche degli strumenti di verifica.

²¹ Non mi pare giustificato, ad esempio, il non tener conto dei *verba dicendi*, come proposto da D. MINGUEZ, cit., p. 80.

²² Cf. R. WARNING (ed.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, UTB 303, München 1975 e W. ISER, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, UTB 636, München 1976.

2.6. L'utilità di questo metodo d'analisi

Un'analisi di tipo strutturale serve a far emergere la *coerenza del testo*. Dato che il metodo storico-critico insiste molto sul carattere composito dei testi e ne rileva le numerose suture, i passaggi difficili da un versetto all'altro, le ripetizioni inutili, la mancanza di logica, ecc., il metodo strutturale privilegia — in un certo modo — il carattere unitario e coerente del testo. È questa — come è già stato detto *supra* — una lettura condotta con il *sospetto dell'unità* e dell'organicità del testo, mentre il metodo storico-critico legge i testi sotto il sospetto della mancanza di unità e della frammentarietà.

Il metodo strutturale toglie — naturalmente — tanti appigli, su cui si fondano i giudizi sulla genesi del testo. Per questo, dopo che si è insistito sulla necessità dell'approccio strutturale, si deve riflettere pure su come fondare la metodologia diacronica. A volte, infatti, una lettura sincronica — come correttivo della lettura diacronica — fa emergere una genesi molto più lineare, anziché a balzi, di quanto parecchi lavori, che seguono solo il metodo storico-critico, facciano credere.

L'inventario dei tratti semantici può essere anche uno strumento valido per *catalogare* i punti di vista espressi nella storia dell'esegesi. Ormai i punti di vista per ogni singolo capitolo — se non versetto — del Nuovo Testamento sono così numerosi, che l'unico modo per orientarsi in questa selva oscura consiste nel considerare quali sono i tratti semantici, sui quali insistono i singoli autori, e successivamente nel riflettere sul perché delle letture altrui, nonché della propria lettura.

Il metodo strutturale si rivela utile anche perché non richiede una particolare *competenza del lettore*. Infatti, anche un lettore, che non abbia una formazione di tipo storico-critico, può iniziare un'analisi del tipo descritto e può scoprire i «fili di significato». La mia esperienza — e l'esperienza di amici — dice che il metodo strutturale è un metodo interessante, che dà buoni frutti senza richiedere troppa preparazione tecnica. Uno dei motivi, che hanno spinto — soprattutto in Francia — una serie di esegeti ad operare con questo metodo di lettura, è appunto questo

desiderio di rendere competenti anche i «laici», i non-specialisti. Se viene accompagnato da alcune informazioni su alcuni tratti semantici, che possono sfuggire a chi non è iniziato, l'inventario dei tratti semantici è un metodo valido, per decifrare un testo, anche per chi è agli inizi dello studio della Bibbia, a patto però che chi inizia a lavorare con questo metodo abbia a disposizione delle informazioni di carattere storico-critico o per la presenza accanto a lui di un esegeta già formato o per aver compiuto in precedenza delle letture al riguardo.

Si deve però tener presente che quello dell'analisi semantica — che pure può disporre di indicazioni precise su cui lavorare — non è un metodo facile, in quanto chi lo utilizza deve, per giungere a risultati apprezzabili, avere una conoscenza approfondita del mondo semantico dei testi, la quale viene fornita in gran parte solo dai risultati del metodo storico-critico.²³

3. La struttura narrativa

Finora abbiamo studiato due tipi di relazione: nell'analisi letteraria, le relazioni tra i vocaboli e le frasi del testo concreto (struttura letteraria); nell'analisi semantica, le relazioni tra gli elementi costitutivi di un testo sulla base dei tratti semantici comuni (struttura semantica). Il terzo tipo di analisi, che desidero qui di seguito proporre, riguarda invece le relazioni esistenti tra le azioni descritte in un testo, e prende il nome di analisi della struttura narrativa.

3.1. *Il livello d'astrazione*

Un racconto è, in genere, un testo che descrive dei cambiamenti di stato di cose a causa di una serie di azioni. Queste azioni — e la loro combinazione — costituiscono

²³ L'analisi semantica — per essere esatta — deve tener conto anche di tratti semantici non espressi, ma sottintesi e presupposti dal testo. Si tratta di conoscenze che sono comuni a chi parla e a chi ascolta, che a volte non vengono esplicitate, ma che sono fondamentali per la comprensione del testo.

l'oggetto dell'analisi narrativa. Lo studio — in questo campo — si limita dunque alle *sole azioni*. Gli altri elementi, per esempio le descrizioni del paesaggio di una novella, non vengono presi in considerazione; persino i personaggi, che spesso vengono presentati con notevole finezza artistica, vengono considerati soltanto come degli attori.²⁴ Pertanto, dato che un racconto di una certa qualità non presenta solo delle azioni, ma anche spesso delle lunghe descrizioni, alcuni autori compiono le loro analisi su di un testo ridotto del racconto, come avviene — per esempio — nel caso dell'analisi di Todorov del *Decameron*, dove viene utilizzato un riassunto, del quale vengono analizzate le strutture narrative.

Nel campo biblico — almeno per quanto riguarda gli evangelii — non dobbiamo preparare dei racconti abbreviati, in quanto i testi sono in genere brevi e così permettono di tener conto di tutte le azioni ivi descritte. Per questo, basta sottolineare i verbi, e si ha davanti agli occhi l'oggetto dell'analisi narrativa.

In Mc 10,17-22 i verbi (in forma finita) sono: ἐπηρώτα, εἶπεν, ἔφη, ἠγάπησεν, εἶπεν, ἀπῆλθεν. Una difficoltà, per la costituzione dell'oggetto di studio, viene presentata dai *verba dicendi* seguiti da un discorso diretto; per esempio, «Gesù (...) gli disse: (...) vendi quello che hai (...) e seguimi»: questo «dire» di Gesù infatti influisce sull'azione, e pertanto bisogna tenerlo nel dovuto conto. Anche le parole rivolte ad una persona sono una specie di azione, in quanto, attraverso le parole, accade qualcosa tra le persone. Si può trattare dell'influsso causato da un comando, della spinta data da un consiglio, del cambiamento dovuto ad una parola efficace come avviene per mezzo delle parole dei sacramenti. Per questo, i *verba dicendi* devono essere sempre precisati per quanto contengono di azione, al fine di rendere con esattezza il loro peso. Questa precisazione deve avvenire secondo una regola di sostituzione, che prevede la costituzione dell'oggetto formale dell'analisi narrativa — che studia solo le azioni — attraverso appunto la sostituzione dell'entità «*verbum dicendi* + discorso diretto successivo» con un verbo che indichi

²⁴ Una certa astrazione viene fatta persino riguardo al tempo delle azioni; infatti l'analisi verte non soltanto sulle azioni compiute, ma anche su quelle future.

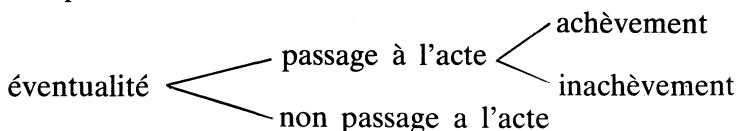
l'azione che avviene tra le persone e che contenga pure il contenuto semantico del discorso diretto. Secondo questa regola, in Mc 10,21 è possibile sostituire le parole: [Ἰησοῦς] εἶπεν (...) ὑπάγε (...) ἀκολούθει μοι con ἐκάλεσεν. Che questa sia una sostituzione valida, è provato anche dal fatto che in Mc 1,17.20 si trova una sostituzione di termini simile.

Sostituzioni del genere permettono un'analisi adeguata ed anche di tener conto dell'analisi semantica del discorso diretto. Operando così, i *verba dicendi* di Mc 10,28.29 sono da sostituire rispettivamente con «domandare» e «promettere solennemente».

3.2. La sequenza di azioni (secondo Claude Bremond)

Tra i vari modelli proposti per un'adeguata descrizione delle relazioni, che intercorrono tra le azioni descritte in un racconto, può essere presentato quello di Claude Bremond.²⁵

Bremond, continuando e precisando quanto proposto da V. Propp nell'opera fondamentale dal titolo *La morfologia della fiaba*, propone come modello-base dei racconti lo schema presente:



Uno stato di virtualità, in cui esiste la possibilità che qualcosa possa esser cambiato (in meglio o in peggio), può svilupparsi o non svilupparsi in azione. Se si sviluppa in azione, può portare o non portare a compimento quest'azione. E, se un'azione non viene portata a compimento, può cominciare un'altra sequenza.

Secondo Bremond, ogni racconto si sviluppa in queste *tre fasi*. Per Bremond è importante mostrare che ci sono dei *nodi*

²⁵ C. BREMOND, *Logique du récit*, Paris 1973. Altre proposte di analisi narrativa, come quella di Greimas, pur avendo un grande influsso su alcuni lavori di esegesi strutturale biblica, non possono essere presentate nello spazio di tempo di una conferenza. Rimando al mio volume *Nachfolge...*, cit., pp. 6-59, dove vengono presentati alcuni di questi autori e viene data una valutazione critica delle loro metodologie.

del racconto, che si evidenziano appunto quando il racconto può svilupparsi in una direzione oppure in un'altra. Il modello di Bremond, che insiste su questa libertà di chi racconta e sui nodi del racconto, mi sembra più adatto di altri modelli, i quali invece insistono molto sulle costrizioni logiche che presiedono alla costruzione dei racconti. C'è infine da segnalare che lo stesso Bremond porta parecchi esempi di analisi di testi biblici.

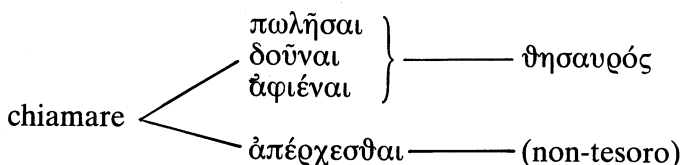
3.3. Esempi di analisi narrativa: la sequenza «chiamare»

A questo punto, vorrei portare qualche esempio di analisi narrativa, proponendo alcuni schemi e spiegando il significato dei testi sulla base dello schema-riassunto della concatenazione di azioni elaborato da Bremond.

Negli esempi, i termini greci del testo sono stati in parte sostituiti secondo la regola di sostituzione sopra enunciata. In questo caso, il termine figura nello schema in italiano.

1. Mc 10,17-22:

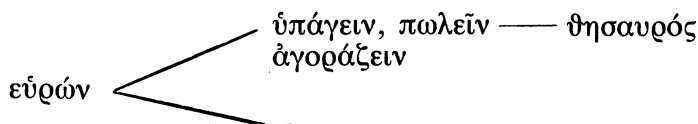
Tenendo conto delle sole azioni e prescindendo dal fatto che il tesoro sia promesso per il futuro — in quanto l'analisi narrativa non tiene conto del fatto che un'azione sia futura o già passata, perché basta che ci sia una sequenza di azioni —, la sequenza di azioni della chiamata del ricco è la seguente:



A differenza degli altri racconti di chiamata, che trattano solo della chiamata e dell'obbedienza pronta di coloro che sono chiamati, Mc 10,17-22 parla non solo della *sequela* rifiutata, ma anche delle conseguenze per chi accetta la *sequela* (lasciando invece nella penombra il destino di chi la rifiuta). Anche questo racconto — come tanti altri racconti biblici — parla della decisione necessaria per l'uomo e delle conseguenze che ne derivano.

2. Mt 13,44-46:

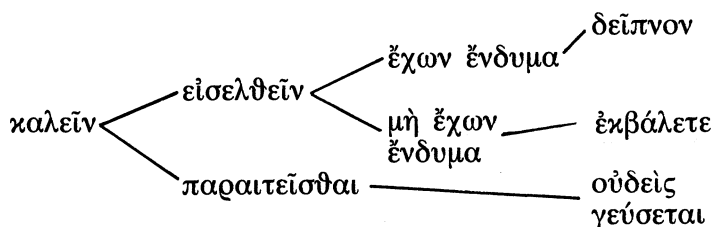
La parabola del tesoro — pur trattandosi di una parabola — è per molti versi simile, per quanto riguarda la struttura narrativa di base, al racconto di Mc 10,17-22. Infatti, per descriverne la struttura, bastano quasi le stesse parole:



Lo schema è privo della seconda parte, in quanto la parabola non considera il caso di un uomo, che abbia trovato un tesoro simile a questo e si comporti in modo stolto, non facendo di tutto per impossessarsene.

3. Mt 22,1-4 par — Lc 15,11-21:

Parecchi racconti hanno in comune una struttura di azioni, che si può chiamare «sequenza καλεῖν». Il racconto muove da un «chiamare» (di un re, di un padrone) e presenta la necessità di una risposta. Dalla scelta, che vien fatta dai chiamati, dipende la conclusione del racconto:



La terminologia, che serve per descrivere le fasi della sequenza può variare: per esempio, καλεῖν, ποιεῖν γάμους, ποιεῖν δεῖπνον — παραρτῆσθαι, ἀπελθεῖν, οὐκ ἤθελεν ἔλθεῖν — εἰσελθεῖν, ἐπλήσθη ὁ γάμος — γάμος, δεῖπνον, χαρά.

Restano da interpretare i dati di un'analisi di questo tipo. Parecchi racconti degli evangelii hanno come base la seguente

struttura d'azione: «chiamare» — «entrare/seguire» ecc. — «ricompensa». Questa struttura d'azione esprime una certa idea su Dio e il suo modo di agire; e cioè Dio chiama, vuole rendere partecipe, e l'uomo deve dare una risposta per partecipare alla vita.

Sebbene delle analisi di questo tipo possano sembrare di puro interesse formale, esse presentano anche un certo interesse per il loro contenuto, in quanto aiutano a parlare in una giusta maniera di Dio: fanno vedere — almeno per quanto riguarda i racconti analizzati — che l'intervento di Dio precede l'attività umana.

3.4. *Come trovare le strutture narrative*

Ci sono anche altre proposte per l'analisi narrativa.²⁶ Tuttavia qui vorrei dare solo delle indicazioni per chi vuole lavorare secondo il modello proposto da Bremond. Dopo che si è fatta l'analisi della superficie del testo e l'analisi semantica (che è il presupposto necessario di ogni ulteriore analisi), sono da compiere i seguenti passi: 1. fare l'elenco delle azioni, sottolineando tutti i verbi in forma finita; 2. sostituire i *verba dicendi* e i discorsi diretti nel modo sopra descritto; 3. vedere i punti nevralgici dell'azione, dove essa potrebbe continuare in un altro modo; 4. costruire una specie di «albero genealogico». Giunti a questo punto, non resta che da dare un'interpretazione dei risultati ottenuti attraverso un'analisi di questo tipo.

3.5. *Verso una teoria sulla narratività biblica*

Uno dei compiti dell'analisi narrativa, che ha come oggetto l'applicazione di tale metodologia allo studio della Bibbia, è quello di elaborare una teoria della narratività biblica. L'analisi di alcuni testi con il contenuto ἀκολουθεῖν e καλεῖν, proposto in questa conferenza, è solo un modesto contributo.

Mi sembra urgente la necessità di elaborare una teoria sulla narratività biblica, soprattutto se si guarda alle diverse

²⁶ Cf. la nota precedente.

teorie narrative che sono in gran parte connesse con una certa antropologia e con delle ideologie. Anche ogni antropologia ed ogni ideologia hanno un loro *racconto-base*, che può essere — ad esempio — il racconto-base di Greimas: ci sono due soggetti e un oggetto; il soggetto (1) possiede quest'oggetto, e il soggetto (2) lo vorrebbe avere; sulla base di questa premessa incomincia il racconto. Oppure un'altra proposta sempre di Greimas: ci sono le leggi ferree di un «*carré sémiotique*», dalle quali è regolato il percorso delle azioni. Oppure c'è la proposta di Bremond, quella del racconto come apertura di alternative.

Di fronte a queste teorie sulla narratività — in gran parte costruite a partire dagli studi di Propp sulle fiabe — mi sembra che si debba, e si possa, elaborare anche una teoria sulla *narratività biblica*. All'inizio, questa storia sarà solo parziale e comprenderà solo alcuni gruppi di testi. Per alcuni di questi testi la struttura-base è la struttura presentata qui con il nome di «sequenza *καλεῖν*». Questa struttura, questo racconto-base a tre elementi — «chiamata», «risposta, accettazione da parte dell'uomo», «partecipazione dell'uomo» — è alla base di parecchi racconti e detti biblici. L'importanza da dare alla giusta maniera di presentare il messaggio cristiano mi pare ovvia; infatti la terminologia da scegliere per le analisi bibliche non può essere quella che va bene per le fiabe (in quanto essa rifletterebbe, se applicata ai testi biblici, troppo il mondo delle fiabe e del mezzo magico), ma una terminologia a base biblica.

4. Conclusione

Come conclusione due note, di cui la prima sul rapporto tra lettura strutturale e metodo storico-critico e la seconda sul rapporto tra lettura strutturale ed ermeneutica.

4.1. *Lettura strutturale e metodo storico-critico*

La lettura strutturale segna — come è stato detto con un'espressione felice — il ritorno del testo.²⁷ Il testo è di

²⁷ A. MARCHANDOUR, *Un évangile à découvrir. La lecture de la Bible hier et aujourd'hui*, Paris 1978, p. 134.

nuovo il protagonista, e s'impone alla nostra attenzione. È il testo stesso — e non la sua preistoria — ad indicarci dove e come cercare il senso di quanto vi leggiamo.

La lettura strutturale, se viene presa nel senso di una lettura che tenga conto delle relazioni esistenti tra gli elementi di un testo, non solo è conciliabile con il metodo storico-critico, ma è anche un arricchimento per l'analisi dei testi biblici, in quanto favorisce una *maggiore attenzione* ai fenomeni testuali ed indica delle vie per una classificazione ordinata dei fenomeni registrati. Anche il metodo storico-critico parte da osservazioni sui fenomeni del testo, ma manca di un'*osservazione sistematica* dei dati testuali. Questa mancanza viene eliminata attraverso l'impiego del metodo della lettura strutturale, che tiene conto dell'uso e della concatenazione dei vocaboli e delle frasi (analisi letteraria), delle ripetizioni di tratti semantici, che formano un vero e proprio tessuto di informazioni semantiche (analisi semantica), della concatenazione delle azioni e delle relazioni tra i personaggi del testo (analisi narrativa). Questo metodo inoltre, per mezzo della sua tendenza alla formalizzazione dei testi — tendenza presente anche nella storia delle forme — offre uno *strumento valido di verifica* dei risultati dell'analisi. Per tutte queste ragioni, un'analisi approfondita di un testo biblico non dovrebbe fare a meno del contributo offerto dal metodo di lettura strutturale.

Però, neppure la lettura strutturale può fare a meno del metodo storico-critico, perché i testi biblici si rifanno ad una storia ben precisa e non sono da considerare soltanto come un'esistenza di fatti, bensì come una testimonianza di fatti. La stessa analisi semantica non può esimersi dal tener conto del mondo semantico dei termini, che viene studiato soprattutto dal metodo storico-critico.

Partendo da queste osservazioni, vorrei proporre un «*iter*» dell'analisi letteraria dei testi biblici, che — in un primo momento — studi la «presenza» del testo attraverso l'analisi letteraria, semantica e narrativa, e che — solo in un secondo momento — studi la «genesì» del testo in esame, tenendo conto di quanto elaborato nel primo momento, al fine soprattutto della ricerca delle sue fonti. Tenendo conto della «presenza» del testo, della sua «genesì» e delle interazioni tra questi due livelli d'analisi, è possibile presentare il senso, che

il testo aveva al suo tempo, ed il significato che il testo può avere per l'uomo d'oggi.²⁸

4.2. *Lettura strutturale ed ermeneutica*

Quando si parla di ermeneutica, viene in mente immediatamente l'ermeneutica del tipo proposto da Bultmann e da Gadamer. Queste però non sono le uniche proposte ermeneutiche, in quanto sono parecchi i tentativi di lettura, che hanno come obiettivo quello di chiarire e favorire la comprensione dei testi. Anche la lettura strutturale non è altro che una proposta sul come arrivare al senso di un testo, ed anzi — se si guarda con attenzione — è possibile trovare parecchi punti d'incontro tra la lettura strutturale qui presentata e l'ermeneutica di Gadamer.

L'ermeneutica di Gadamer si presenta come una riflessione sull'atto della comprensione, la quale si esprime con molte metafore locali, che esprimono ciascuna una relazione. Queste metafore formano non solo delle illustrazioni, ma costituiscono la terminologia base, attraverso la quale si esprime Gadamer. Fanno parte di questa terminologia i termini: «orizzonte della comprensione», «circolo della comprensione»; «situazione centrale»; «familiarità e carattere straniero». Oltre a queste metafore, vi si trovano parecchie espressioni, che parlano di relazioni tra elementi: «parte — insieme»; «dialogo»; «pensiero e ciò che si pensa»; «oggetto — soggetto»; «pregiudizio (nel senso di Gadamer) e comprensione». Altre espressioni si servono di termini come «sistema delle convinzioni» e «integrazione nel sistema di convinzioni».

Mi sembra che la lettura strutturale possa contribuire ad una tale ermeneutica, in quanto aggiunge — per di più muovendosi in una prospettiva molto simile a quella appunto dell'ermeneutica di Gadamer — alla riflessione su come avviene la comprensione, delle indicazioni su come *arrivare*, ad una comprensione del genere. E la riflessione ermeneutica aiuterà a sua volta la lettura strutturale a non cadere in

²⁸ È questo l'ordine che ho seguito nel mio già cit. lavoro *Nachfolge als Weg zum Leben*.

alcune illusioni, del tipo di quella del considerare il testo un mondo chiuso, o del non tener conto dei propri pregiudizi semantici, oppure del non vedere il contributo del lettore stesso alla costruzione del senso di un testo. Anche in questo campo mi sembra possibile una convergenza dei metodi.

Breve bibliografia ragionata

(Le opere, che hanno diretta attinenza con la Bibbia, sono precedute da un asterisco).

R. BARTHES, *Eléments de sémiologie*, in «Communications» 4 (1964), pp. 91-144 (tr. it. *Elementi di semiologia*, Torino 1961⁶).

R. BARTHES, *Introduction à l'analyse structurale des récits*, in «Communications» 8 (1966), pp. 1-27.

*R. BARTHES (ed.), *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel 1971 (tr. it. *Analisi strutturale ed esegesi biblica*, Torino 1973).

*R. BARTHES (ed.), *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971; particolarmente notevole il contributo di R. BARTHES, *L'analyse structurale du récit. A propos d'Actes 10-11*, ivi, pp. 181-204.

I lavori di Barthes non presentano la rigidità sistematica, che in genere caratterizza i seguaci dei metodi strutturali, in quanto hanno una grande apertura sui fenomeni del testo. Per questo sono adatti a chi si avvicina a queste metodologie. Nella conferenza sono stati presentati i «codici» di Barthes per la lettura dei testi biblici.

*K. BERGER, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, UTB 658, Heidelberg 1977.

Quest'opera presenta una metodologia che integra metodi diversi (Textlinguistik, Traditionsgeschichte, Hermeneutik); cf. *supra* la nota 10 al testo della mia conferenza.

C. BREMOND, *Logique du récit*, Paris 1973 (tr. it. *La logica del racconto*, Milano 1977).

Nella conferenza è stata spiegata l'utilità dell'approccio di Bremond anche per l'analisi di testi biblici.

*J. CALLOUD, *L'analyse structurale du récit. Quelques éléments d'une méthode*, in FV 74 (1974), pp. 28-65.

Introduzione molto utile per la terminologia e il pensiero di Greimas.

W. DRESSLER, *Einführung in die Textlinguistik*, Tübingen 1972.

Cf. la prima parte della conferenza.

O. DUCROT (ed.), *Che cos'è lo strutturalismo. Linguistica - poetica - antropologia - psicanalisi - filosofia*, Milano 1971 (tit. orig. fr. *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris 1971).

O. DUCROT - T. TODOROV, *Dizionario enciclopedico delle scienze del linguaggio*, a c. G. Caravaggi, Milano 1972 (tit. orig. fr. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris 1972).

U. Eco, *Il segno*, Milano 1973.

U. Eco, *Trattato di semiologia generale*, Milano 1975.

*W. EGGER, *Faktoren der Textkonstitution in der Bergpredigt*, in Laur 19 (1978), pp. 177-198.

*W. EGGER, *Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen neuerer exegetischer Methoden dargelegt an Mk 10,17-31*, ÖBS 1, Klosterneuburg 1979.

Quest'opera presenta una lettura del testo biblico con metodologia integrata. Nella prima parte viene presentata una panoramica delle ricerche di analisi narrativa (Propp, Greimas, Bremond, Güttemanns, Barthes); segue l'analisi di Mc 10,17-31; la terza parte è costituita dalla «Wirkungsgeschichte», cioè dalla presentazione degli effetti del testo su san Francesco.

J.-B. FAGES, *Comprendre le structuralisme*, Toulouse 1968.

Introduzione densa ed essenziale, molto utile.

D. FERRARI-BRAVO, *Per una storia dell'analisi strutturale del racconto*, in E.M. MELETINSKIJ (ed.), *La struttura della fiaba*, Palermo 1977, pp. 25-54.

L'opera presenta i continuatori di Propp ed è corredata di una ricca bibliografia sull'analisi narrativa.

A.J. GREIMAS, *Sémantique structurale*, Paris 1966 (tr. it. *Semantica strutturale. Ricerca di un metodo*, Milano 1968).

A.J. GREIMAS, *Du sens*, Paris 1970.

Greimas è il capostipite di una scuola di semiotica, che ha un largo influsso anche sui nuovi tentativi di lettura dei testi biblici. È un'opera fondamentale, ma di difficile lettura.

Il metodo di Greimas viene seguito dal

*GROUPE D'ENTREVERNES, *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, avec une étude de J. Geninasca, postface de A.J. Greimas, Paris 1977.

*E. GÜTTGEMANNS, *Einleitende Bemerkungen zur strukturalen Erzählforschung*, in LingBibl 23/24 (1973), pp. 2-47.

Contiene una presentazione ed una continuazione dei tentativi di analisi narrativa; eccelle per la ricchezza di informazione e per i punti di vista personali.

Initiation à l'analyse structurale, «Cahiers Évangile» 16, Paris 1976.

Si tratta di un'introduzione utile ed abbastanza facile al metodo di Greimas.

E.M. MELETINSKIJ (ed.), *La struttura della fiaba*, pref. di A. Buttita, con un saggio introduttivo di D. Ferrari-Bravo, Palermo 1977 (ed. orig. russa Tartu 1969).

D. PATTE, *What it's Structural Exegesis?*, Philadelphia 1976.

V. PROPP, *Morfologia della fiaba*, con un intervento di C. Lévi-Strauss e una replica dell'autore, Torino 1966 (ed. orig. russa Leningrado 1928).

È un'opera fondamentale e di grande ricchezza, che ha dato la spinta a parecchi tentativi di analisi narrativa. È una lettura da consigliare a chi desidera cogliere gli scopi di simili tentativi.

Nota sulla discussione seguita alla relazione

Dato il carattere notevolmente tecnico della discussione, il relatore ha preferito tener conto dei punti salienti di essa, utilizzandoli per la rielaborazione del testo della conferenza.

L'autore ringrazia gli intervenuti per i contributi da essi apportati alla precisazione di taluni punti della relazione.

TAVOLA ROTONDA

diretta da
LUIGI SARTORI

Quattro domande

L. SARTORI: Partendo dalle discussioni avvenute in questi due giorni, cerco di centrare alcuni problemi, che mi pare di poter condensare nelle quattro domande di fondo, che sono emerse dal dibattito di questi giorni. Io le propongo con forza come domande non mie, ma dell'assemblea, perché esse potrebbero rappresentare l'orientamento e il frutto di queste due giornate. Tali domande io le lancio ai relatori, perché essi le recepiscano e vi rispondano. La *prima domanda* è per il prof. Alonso Schökel. Si può pensare, dati i nuovi tentativi di lettura della Bibbia, che ci sia l'emergenza di novità nel senso? Si può parlare di incremento di senso? Abbiamo sentito la lezione sullo strutturalismo, il quale — si potrebbe dire con Ricoeur — impedisce l'emorragia del senso, ma forse è una lettura che fa scaturire troppi sensi, troppa novità. Dalle parole del prof. Alonso mi è sembrato che si possa parlare — almeno per qualche settore della Bibbia — della possibilità di sviluppi di senso; non saremmo cioè di fronte ad applicazioni fatte dopo l'esplicitazione, ma a un processo di sviluppo di senso, che è già dentro ad almeno alcuni tratti della Bibbia, i tratti dove scopriamo il simbolismo. A me sembra importante questo discorso. Personalmente deformato da teologo, lo vedo analogo a due grossi problemi: quello del *revelabile* e quello del *revelatum*; cioè, lungo la storia della teologia scolastica, ci si è domandato se sia parola di Dio non soltanto ciò che di fatto è rivelato, ma anche ciò che potrebbe essere svolto dalla rivelazione. Mi

riferisco, per esempio, al grosso problema della definibilità da parte della Chiesa del solo rivelato virtuale come parola di Dio, praticamene della possibilità di un incremento di senso nell'accostare la Sacra Scrittura, la parola di Dio. Nell'eventualità che sia possibile dare una risposta positiva a questo primo problema, nasce la *seconda domanda*. Qual è la ragione che spiega la possibilità di approfondire, sviluppare un senso biblico fino a portarlo ad un ampimane, che non è più *plenior*, ma è diventato un incremento interno al senso? E qui io desidero riprendere l'obiezione di fondo fatta alla relazione di A. Rizzi: è sufficiente trascendere un singolo passo per la mentalità linguistica della Bibbia, o è necessario trovare un criterio? È sufficiente la cosiddetta analogia biblica a livello testuale, o bisogna far leva su qualcosa di più alto, ad esempio il tema di Dio come autore primario oppure lo Spirito-πνεῦμα oppure qualcosa d'altro? Una *terza problematica* potrebbe essere ancora più provocante: la Bibbia deve essere letta anche a livello storico in maniera da presupporre un'evoluzione, una crescita in positivo quasi automatica o dev'essere letta facendo attenzione a rotture, a varietà di filoni, a discontinuità, addirittura — abbiamo sentito — al peccato, all'ambiguità fino al peccato, all'umanità peccatrice? Cioè, questo accostamento alla Bibbia è un accostamento, che ci impegna a sviluppare un qualche cosa di analogo a un germe solo in senso evolutivo positivo o ci impegna a guardare a un cammino dove ci sono involuzioni, discontinuità, rotture, ecc.? E, soprattutto, se si accetta che si possa fare un'esegesi che scioglie delle ambiguità, contestando la Bibbia stessa fino al livello non di demitizzazione soltanto, ma di demistificazione, in base a quali criteri si ha diritto di far questo? Mi sembra, da profano, che in questa materia ormai si superi il puro criterio dell'*intentio auctoris*, cioè che non venga sacralizzata l'*intentio auctoris* fino al punto di dire che è parola di Dio ciò che l'autore ha inteso dire, oppure di ricercare l'*intentio auctoris* fino a vederne nei contesti l'ambiguità o nella stessa presentazione una certa zona di nonsenso, di mancanza di coerenza con il senso! E vengo ora alla *quarta domanda*. Il prof. Alonso ha parlato di un'esegesi, che, per interpretare un testo, non deve soltanto cercarne le cause, leggerlo alla luce delle sue cause, ma anche alla luce dei suoi effetti; e ha fatto spesso appello all'aspetto appellativo e

trasformativo del linguaggio biblico. Si può considerare esegesi autentica quella che fa la storia delle interpretazioni vissute? Cioè, il dopo in che misura è una lettura del passato? Ecco un aspetto della lettura «attiva», di cui si è parlato oggi; una lettura nella quale — come ha detto il prof. Egger — quanto più uno sa, tanto più fa dire al testo, ed il lettore diventa importante al pari della sua cultura e delle sue capacità.

J. KREMER: Per cogliere il senso di un passo — piccolo o grande che sia — della Sacra Scrittura, bisogna non solo leggere questo passo, ma bisogna proiettarlo sempre nella totalità, seguendo ogni volta il procedimento più adatto. Ad esempio, se io leggo un tratto dell'Evangelo di Giovanni — poniamo il cap. 6 — io devo leggere non soltanto questo tratto, ma devo leggerlo in tutto l'Evangelo di Giovanni, incluso il cap. 21 e nell'ordine attuale e non in quello secondo Bultmann, quello ricostruito, in quanto la tradizione è l'unica a darci delle certezze. Successivamente bisogna inserire i risultati ottenuti nel contesto di tutti e quattro gli Evangelii e poi di tutta la Bibbia e, oltre alla Bibbia, di tutta la vita della Chiesa. Per me πνεῦμα non è soltanto questa grazia interna, ma è lo Spirito santo come viene concretizzato nella Chiesa secondo i procedimenti più vari: il canone della scrittura, i padri della chiesa, i Concili e, soprattutto, anche la liturgia e la vita dei santi. La vita di san Francesco — come ha detto san Bonaventura — è anche una regola per leggere la Sacra Scrittura.

L'incontro con il testo come dialogo

L. ALONSO SCHÖKEL: Penso che stiamo affrontando un problema fondamentale: un problema di noematica e gno-seologia, una questione di ermeneutica. Cerco di riassumere, rifacendomi alla teoria di Gadamer. Bultmann ha dato dei contributi ermeneutici molto importanti al problema della precomprensione e all'idea dell'interpellazione; ma sono solo dei contributi. Però l'elaborazione di Gadamer mi sembra più integrata e più sistematica. Gadamer appartiene a quella corrente, che vuol superare la vecchia impostazione positivi-

sta, che parla in termini di oggetto/soggetto, opponendo l'oggettività alla soggettività, privilegiando quella passione di oggettività, di distacco, che alla fine è basata sul grandissimo assioma per il quale è possibile vedere una cosa anche senza punto di vista. Questo è il grande assioma dell'oggettività positivista: si può guardare senza essere in un punto da dove si guarda. È questo il presupposto non confessato e non criticato del positivismo, che propone il problema in termini di oggettività/non-soggettività, oggetto/non-soggetto. Questo movimento filosofico ha cercato di superare quella sfiducia del credere, che è un'eredità kantiana. La visione di Gadamer sta nel cercare un altro accostamento. Per lui, e per molti altri, un atto dello spirito qual è un sonetto, un poema del '300, un dialogo di Platone, è un atto storico dello spirito, non è un soggetto della scienza fisica come un mattone o come un pezzo della luna sottomesso all'analisi spettrografica. È una comunicazione e un senso, che viene realizzato, ma non finito. È essenzialmente, per sua natura, una comunicazione interpersonale. Pertanto non si può parlare di *sensu in sé* o *a sé*, se non c'è *sensu per*. Se nessuno ascolta, il mio discorso è inutile; ma il senso è lì, non è una falsità, perché il linguaggio — per sua natura — è dialogo. Non si deve distinguere l'atto del parlare dall'atto del comprendere.

Il dialogo è infatti l'elemento costitutivo del linguaggio; e lì viene risolto il problema dell'oggettivo-soggettivo, perché questi sono due spiriti che operano come vasi comunicanti ancora prima che si inizi a parlare. Nell'interpersonalità c'è un grande sforzo di superamento dell'opposizione. Orbene, il testo non entra nella categoria dell'oggetto/fatto finito, con il suo senso già plasmato ed immutabile, in quanto il testo è un fatto di comunicazione in continuo divenire. Ciò vuol dire che colui che riceve è impegnato pure lui nella trasmissione, e che mai ci sono due persone all'interno di un gruppo che capiscono esattamente quello che viene detto da chi parla. Ciò che io sto ora dicendo è un senso finito, e nondimeno ognuno di noi gli dà un senso diverso nelle sue sfumature, nelle sue variabili interne. L'atto di percepire il senso non è, infatti, un atto passivo, in quanto è impegno personale. A questo punto bisogna richiamare il grande principio del dialogo che poi passa al dialettico. Quando la situazione ideale del senso di una comunicazione non è un qualche cosa

di artefatto, allora si ha un qualche cosa di più: il dialogo vivo. Però c'è un testo storico, che è stato scritto duemila anni fa e che è un qualche cosa di ben definito, e perciò è proibito aggiungervi o togliervi qualcosa. Che cosa deve fare l'esegeta? Egli deve riportare il testo alla situazione del dialogo e accostarlo come un atto dello Spirito che vuol comunicare e che potrà comunicare solo a condizione che io entri nel gioco, ossia nel testo, senza fare lo spettatore neutrale; e, se io vi entro, vi entro nel mio particolare momento storico, nel 1979/80, con la mia preparazione e con il mio orizzonte culturale. Quando però ci si trova in una situazione di dialogo, incomincia il dialogo e il dialettico. Io porto il mio orizzonte e il testo il suo orizzonte, quello storico e non soltanto quello storico; a questo punto avviene un procedimento dialettico, un contrasto tra questi due orizzonti, dal quale emerge un processo che ha termine solo quando avviene la fusione dei due orizzonti in questione. Il lettore deve essere però disposto ad essere criticato dal testo. Quello che invece non può essere fatto dal lettore è l'avere, al suo orizzonte, delle domande già fatte perfettamente, perché in tal caso il testo risponde di no: infatti bisogna avere più domande, quanto sono quelle dell'uomo cristiano, quelle dell'uomo moderno, e ascoltare. Se vien fatta una domanda e il testo risponde che la domanda è sbagliata, allora si deve cambiare la domanda, in quanto il testo non è in grado di rispondere a quella domanda sbagliata. Non si tratta di fare per avere: Gesù non risponde a nessuno, ma è il lettore che deve essere disposto ad umiliarsi e a lasciarsi catturare, travolgere, criticare nel suo orizzonte. Questo elemento conferisce una certa sovranità del testo, un rispetto verso il testo, al punto che il lettore capisce di non essere il padrone del testo, non può decidere per esso, ma deve accettare soltanto delle risposte, che naturalmente giungono al suo orizzonte. È a questo punto che avviene la comunicazione e che emerge il senso del testo. È possibile a questo punto chiedersi se tutto questo non appartiene al piano della soggettività. E la risposta non può essere che negativa, in quanto questa è la tipica obiezione fatta dal positivista, il quale non sa pensare diversamente che in termini di oggetto-soggetto. È ben vero che ci sono degli elementi che si possono chiamare oggetti, ma questi appartengono ad un

sistema di linguaggio che è costituito da vari elementi, che oltretutto mutano da un'epoca all'altra. La prima cosa, dunque, che si deve fare è ascoltare, facendo però attenzione a non ascoltare a vuoto. Ciò vuol dire che ogni testo, che ha una certa importanza culturale, non esiste di per se stesso, ma è presente in una comunità; se un testo non viene letto, è simile a un mattone, in quanto è la comunità che — in qualche modo — fa nascere e successivamente circolare il senso di un testo.

Dio ha voluto parlare agli uomini, e noi abbiamo la fede nella parola di Dio, che ci giunge in forma di testo, non in forma di un Isaia, che parla davanti a noi in carne ed ossa e, perpetuamente vivo, ci prospetta la sua *intentio auctoris*. La parola di Dio ci giunge infatti così come ci giunge un sonetto del Petrarca o l'*Amleto* di Shakespeare, attraverso canali letterari. Ciò significa che, quando Dio parla con una comunità, parla servendosi del linguaggio, ma non di un linguaggio qualsiasi, in quanto la scelta è caduta su un linguaggio configurato in forma di testo, che viene donato alla comunità perché lo possa utilizzare nei suoi successivi sviluppi. Pertanto è nella volontà di Dio che la sua parola venga attuata così, ossia che attraverso l'*intentio auctoris* uno stia parlando e gli si possano porre delle domande e richiedere dei chiarimenti. Dio si impegna, si espone, accetta il rischio della storia. Invece di insistere su quella tipologia oggettivo-soggettiva, io obietto che il positivismo, che non è mai riuscito a dimostrare i suoi presupposti di base, è fondato sull'assioma dell'assoluta oggettività; il che è pura fantasia, e nient'altro. Cioè la cosa sicuramente destinata all'insuccesso è il fatto che il positivismo non è mai riuscito a dimostrare che nei fatti dello spirito ci possa essere dell'oggettività totale, piena e distaccata. Il simbolo, invece, è un momento privilegiato, ma non unico in questa crescita. Alle volte tutto il libro diventa un simbolo, come è il caso della *Metamorfosi* di Kafka, dove — attraverso la descrizione di un'incubo — viene presentata simbolicamente la condizione dell'uomo del XX secolo. Per rimanere all'esempio di Kafka, ha poca importanza che egli sia stato veramente consapevole della simbologia di fondo della sua opera; quello che importa è il simbolo, che si fa esperienza umana, e può investire di sé tutto un libro, tutta una figura o tutto un personaggio.

Primato del testo (normatività) e interpretazione

A. RIZZI: Su questo piano delineato dal prof. Alonso Schökel preferisco nel corso di questa discussione sottolineare l'oggettività del testo, intesa appunto come il momento di comunicazione da parte di un soggetto, una comunicazione che è avvenuta e che è sempre aperta a qualcuno e che si riapre ogni volta che qualcuno riprende il testo; questo a differenza di quanto avviene per la comunicazione orale, che è collegata all'evento temporale. È molto importante tener presente questo concetto soprattutto negli ambienti che io frequento (comunità, ecc.), dove non si è di fronte ad un eccesso di oggettività del testo o di tecniche, ma c'è l'abitudine di prendere il testo piuttosto allegramente. Nel caso della Bibbia, l'oggettività vuol dire normatività nei confronti del lettore, in quanto il lettore — di fronte al testo — non è nella posizione del produttore del testo: interpretare non è inventare. Il lettore è guidato e comandato dal testo, e tutta la sua creatività deve avvenire all'interno di ciò che nel testo è già contenuto. Quindi c'è una normatività propria di ogni testo, anche di una pagina di giornale, di ciò che sto leggendo in questo momento. Chi parla, desidera essere capito per ciò che dice; sa che poi ognuno lo capirà in maniera sfumata, però si aspetta di non essere completamente frainteso. Nel caso della Bibbia c'è poi la normatività specifica di un testo che noi riteniamo essere parola di Dio, di un testo cioè che non è soltanto normativo per un mio ascolto, ma anche per la mia esistenza, in quanto dona senso alla mia vita e richiede una risposta a questa mia stessa vita. Ho l'impressione che alcune delle obiezioni, che vengono fatte a questo primato del testo e al richiamo della libertà dello Spirito — obiezioni che possono essere anche del tipo: il semplice fedele non ha gli strumenti adeguati per leggere il testo, oppure lo Spirito soffia dove vuole — sovrappongano o confondano due fatti diversi: da una parte il problema della salvezza *tout court* (in altre parole, Dio — o lo Spirito — salva anche al di fuori della Bibbia, cioè la Bibbia non è il luogo esclusivo della salvezza e lo Spirito parla anche attraverso il mondo) e dall'altra il fatto che, quando lo Spirito è chiamato in causa come principio per capire la Bibbia, quello Spirito non può far altro che illuminare sul senso del testo, diventan-

do uno Spirito ermeneutico, rivelatore di quelle ricchezze di senso nascoste nel testo che una semplice lettura non è in grado di evidenziare. Sottolineato questo primato del testo, va ribadito che il testo vive solo nel momento in cui viene reinterpretato: questo è il suo modo di essere perché, essendo prodotto intenzionale, vive solo nell'*intentio* di un soggetto che si mette in comunicazione con un altro soggetto. Da questo punto di vista, un testo non ha mai finito di produrre senso, di consegnare il suo senso; il testo è chiuso, ma l'interpretazione del testo non è mai chiusa, perché quello che il testo può dire non viene mai detto completamente e può pertanto essere continuamente rivisto e arricchito. Ciò vale per qualunque testo, perché il nostro capire consiste sempre in un'attività di situare al di dentro di determinati punti di riferimento ed ogni punto di riferimento apre una nuova possibilità di capire diversamente, non nel senso di una contrapposizione al capire degli altri, ma nel senso di cogliere un punto di vista, precedentemente non ancora vissuto e non ancora emerso nella storia della comprensione di quel testo. Da questo punto di vista, senza voler fare una lettura giustificazionista della storia della teologia, perché verosimilmente vi sono anche delle letture sbagliate, eretiche o comunque più o meno adeguate che arricchiscono più o meno l'interpretazione, tutta la storia della teologia è un esempio di come la Bibbia sia stata riletta non solo al di dentro di situazioni individuali diverse, ma anche al di dentro di universi culturali diversi, e quindi sia stata trascritta secondo una diversa concettualizzazione. Basta pensare al concetto di nuova vita, di uomo nuovo (nella patristica greca), all'apparire del concetto dinamico di grazia (nella prima scolastica) e, in seguito, alla metafisicizzazione del concetto di grazia (nella scolastica matura del tomismo). Oggi abbiamo la possibilità di ripensare la grazia, di ricordare sempre l'uomo nuovo, con una ricchezza di categorie fenomenologiche dell'interpersonalità, che non erano né di Paolo né dei padri né di Tommaso d'Aquino né di Lutero né di Schleiermacher, per cui io accetto in pieno l'ambiziosa affermazione del prof. Alonso, quando stamattina diceva di «capire la visione di Ezechiele meglio di quanto l'abbia capita lo stesso Ezechiele». Questo è, naturalmente, un capire riflesso, che organizza in un sistema, che è però in

funzione delle risposte alle domande che noi uomini d'oggi ci poniamo. In questo senso, noi siamo in grado di capire meglio, in quanto possiamo capire quello che non hanno capito le generazioni che ci hanno preceduto. È quello che accade oggi per un film; è, in un certo qual modo, un controsenso chiedere ad un regista quello che ha voluto dire con un suo film: può anche servire, ma ciò che risponde non è normativo circa il suo film. Normativo è infatti il suo film, e quello che il regista voleva dire, lo ha detto solo nel suo film.

L. ALONSO SCHÖKEL: Un'aggiunta a proposito della dialettica esistente tra il testo e la comunità. Può darsi che, talora, in una determinata situazione culturale un testo configuri la comunità. Un testo importante come *I promessi sposi* ha avuto un influsso sulla sensibilità di una comunità, ha creato nella comunità una connaturalità con se stesso. Sul piano della fede, non soltanto abbiamo il dono della fede che non è ancora articolato in quanto la fede è un atteggiamento totale, ma abbiamo anche un'articolazione di quella fede attraverso una parola articolata costituita dal testo, cioè dalla prima comunità, e una seconda parola — che è la nostra — che è tale per effetto del testo, nel senso che questa seconda comunità è stata configurata dall'evangelo. Ciò spiega, sia sul piano culturale che su quello della fede, l'esistenza di una connaturalità nel leggere un testo, che viene però letto come si legge una parola.

L'aspetto profetico

L. SARTORI: Stiamo trattando della funzione che gli effetti di un testo hanno ai fini di capire meglio un testo; non ho però ancora sentito nominare la categoria dell'aspetto profetico. Lo ritengo abbastanza interessante nel senso che il metodo storico-critico vuole decifrare un testo a partire dalla sua genesi, dalla sua condizione nella storia passata, ma, se noi consideriamo anche il fatto che i testi biblici hanno tra l'altro una dimensione non soltanto performativa, appellativa, ma anche profetica, perché sono rivolti al futuro, allora diventa intrinsecamente necessario attendere anche luce dalla realizzazione delle profezie, da quella famosa dialettica

tra Antico e Nuovo Testamento, per cui Cristo chiede luce alle profezie, ma anche le profezie si capiscono alla luce della loro realizzazione. E questo lo vedo particolarmente importante in ecclesiologia, a livello ecumenico. Nella fase attuale — per fare un esempio — i testi del primato del Papa, al pari di altri testi ecclesiologici, non sono più rifiutati, almeno da parte dei migliori ecumenisti, ma nemmeno essi si sentono di dire che ciò che da essi è derivato è un qualche cosa di strettamente omogeneo (come si diceva nella nostra teologia classica), ma parlano al riguardo di questi testi di una traiettoria, che parte da loro e arriva alla storia successiva, per cui la storia successiva non è del tutto accettata come puro sviluppo, ma nemmeno come un qualche cosa di estrinseco e di nuovo, ma viene vista in una dimensione intermedia, come un qualche cosa che dipende dal testo, purché si supponga che il testo non sia un testo legislativo, indicativo, ma un testo profetico. È un qualche cosa che nello stesso tempo è nuovo, ma ritorna al testo per illuminare. Ho fatto queste considerazioni, perché vorrei sentire per quale ragione questo accento posto sul simbolismo non ha portato ad un'attenzione dell'aspetto profetico del testo.

La liturgia — presenza della parola

G. TRENTIN: Perché non si è sviluppato il senso profetico? Io credo che siamo rimasti per troppo tempo dentro questa dialettica contrappositiva tra testo e parola, per cui a volte il testo ha sopraffatto il soggetto e altre volte, al presente, la parola, l'interpretazione viva attualizzante sopraffà il testo, l'oggetto, creando delle unioni un po' immaginarie. Ci vuole un qualche cosa che possa rompere questa dualità tra testo e parola. Io penso che il problema sia impostato male, in quanto, anziché parlare di testo, dovremmo parlare — come ha detto il prof. Alonso — di parola scritta in contrapposizione alla parola viva, e il testo è questo qualche cosa di intermedio, che ha valore di segno, di simbolo, essendo un mondo fatto di segni e di simboli, che tiene in posizione di dialogo con il passato (e quindi con gli autori che vogliono parlarci del passato, della storia), ma che deve tenere in posizione di dialogo anche con la storia a venire, cioè con

tutte quelle interpretazioni che vengono date oggi, e che verranno continuamente date a questo testo, le quali sono pure esse parola di Dio, che viene dal futuro e non dal passato. Ecco, pertanto, l'importanza dell'esperienza intesa come esperienza ecclesiale: il fondamento del dialogo ecclesiale è la Bibbia, il testo scritto, a cui si aggiungono tutti gli altri fatti che costituiscono la storia, siano essi fatti scritti — cioè testi — che fatti non scritti. La storia, in questo senso, viene dal passato, ma anche dal futuro, che aiuta ad arricchirla, se — all'interno della Chiesa — il testo biblico viene usato come fondamento della storia universale o come punto di partenza per la costituzione di una cultura universale.

I. ROGGER: Su questo punto particolare, che sta tra il soggetto e l'oggetto, vorrei esprimere un'osservazione, che ho sentito fin da ieri nell'aria e che anche stamattina è emersa in occasione della relazione del prof. Alonso. Non è forse la liturgia la sede, non dico esclusiva, ma quella a cui conviene guardare come al caso più paradigmatico, più caratteristico e più rappresentativo di un testo che diventa esperienza ecclesiale? Facendo attenzione anche a quanto è stato detto poco fa, il testo è evento che succede quando appunto esso viene letto: ora la Costituzione Liturgica ha almeno due volte un'espressione, che mi sembra fondamentale a questo riguardo. Quando dice che Dio parla al suo popolo in quell'atto con cui le Scritture vengono lette, o dove dice che Cristo «*praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum in Ecclesia Scripturae leguntur*», qui scatta il discorso parlante di cui s'è detto prima. Ciò si collega anche con le bellissime cose che il prof. Alonso diceva a riguardo del messaggio dei segni e dei simboli, che nella liturgia continua. La liturgia è nata con essi; se la liturgia è qualcosa, essa è la prosecuzione di quei segni profetici con il loro contenuto. Purtroppo anche gli operatori talvolta non sembrano sufficientemente attenti a questo aspetto, oppure sembrano concentrare l'attenzione più su aspetti pedagogici e pastorali della celebrazione, che non su quelli contemplati nel senso ora accennato.

L. ALONSO SCHÖKEL: Vorrei fare due osservazioni a questo discorso sulla liturgia. La prima consiste semplice-

mente nel ricordare il testo di mons. Edelby, in rappresentanza della liturgia orientale al Concilio Vaticano II, dove viene data questa magnifica definizione dell'ispirazione: «L'ispirazione è la consacrazione dell'*historia salutis sub specie verbi*, che non si può separare dalla consacrazione del corpo di Cristo riassuntivo dell'*historia salutis sub specie panis et vini*. Pertanto, come la consacrazione *sub specie panis et vini* avviene con l'ἐπίκλησις, con l'invocazione dello Spirito, così quella *consacratio sub specie verbi* deve avvenire con l'ἐπίκλησις, con l'invocazione dello Spirito. Perciò la prima *consacratio* è legata alla seconda, ed è necessaria l'ἐπίκλησις per tutte e due. In quel senso, il posto privilegiato della Bibbia è la liturgia. La seconda osservazione è la seguente: nella fenomenologia della religione abbiamo di solito parola e rito, nel senso che si fa qualcosa e la parola lo spiega, si dice qualcosa e si fa la rappresentazione, cosicché, nella concezione classica del culto, la parola entra nel cerchio magico di parola-rito, è intrinseca a tutto ciò che avviene all'interno del culto, con il pericolo della reificazione, della manipolazione; anche la parola è un operare, e l'operare porta al manipolare. Ora nell'Antico Testamento, appunto contro questo pericolo di manipolazione della parola, sorge una parola che non è possibile manipolare, in quanto esterna e non assimilabile: la parola profetica, che — dall'esterno — critica e rompe il circolo vizioso, magico, per farsi sentire come parola di Dio. Questo è documentato nell'Antico Testamento. Adesso abbiamo l'esperienza cristiana. Nella Chiesa, la Bibbia è sempre parola profetica, perché è parola di Dio; bisogna fare però attenzione che la Bibbia resti sempre parola profetica, in quanto vi è spesso una grande tentazione di addomesticare questa parola profetica e di farla diventare un momento del gioco della manipolazione. Se così avvenisse, vi verrebbe a perdere la dimensione profetica, e l'Eucarestia diverrebbe un *alibi*, una fuga; l'Eucaristia dev'essere invece sempre il momento privilegiato, dove la parola di Dio è esterna a noi e sempre con il Signore, mantenendo sempre quel senso di trascendenza per cui ci si può confrontare. Ciò mi porta ad evitare che l'Eucaristia diventi un pericolo ed un *alibi*; essa infatti deve diventare una connessione con la vita, in quanto commemorazione di un sacrificio reale, di una vita per amore. Vorrei concludere con

un ulteriore pensiero: sant'Agostino, che è un letterato di mestiere e che, dunque, sa veramente che cos'è scrivere, si propone il problema della molteplicità del senso: *de multiplici sensu*. Egli ragiona, partendo dalla sua molteplice esperienza: se uno scrittore potesse in una pagina dare una pienezza, una ricchezza di senso, sarebbe contento di dire soltanto qualche piccola cosa? Come si fa, allora, a pensare che Dio, e lo Spirito, abbia voluto darci poco, quando poteva dire molto? La molteplicità del senso è da accettare, perché non si esaurisce; Isaia, ad esempio, è inesauribile, Giovanni è inesauribile. Ciò che invece mi dà veramente fastidio sono le quaranta opinioni sulla Genesi, le varie mani che si pretende di ritrovare in quel testo; il che serve veramente a poco. Quando invece un particolare punto di vista mi fa vedere la molteplicità del senso, allora esso deve essere il benvenuto.

INDICE

Presentazione (<i>I. Rogger</i>)	pag.	5
Sigle	»	7
Introduzione (<i>W. Egger</i>)	»	9
I. Gli ultimi sviluppi di metodologia neotestamentaria presentati su 2Cor 3,6b (<i>J. Kremer</i>)		
Discussione seguita alla relazione	»	13
II. La lettura simbolica del Nuovo Testamento (<i>L. Alonso Schökel</i>)		
Discussione seguita alla relazione	»	47
III. La lettura materialista della Bibbia (<i>A. Rizzi</i>)		
Discussione seguita alla relazione	»	81
IV. La lettura strutturale della Bibbia (<i>W. Egger</i>)		
Bibliografia ragionata	»	109
Nota sulla discussione seguita alla relazione	»	134
Tavola rotonda (<i>diretta da L. Sartori</i>)	»	137

**Finito di stampare
nel mese di febbraio 1981
presso
Grafiche Dehoniane Bologna**

